ЕВРОПЕЙСКИЙ ГУМАНИТАРНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

ФИЛОСОФСКО-КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЙ **ЖУРНАЛ**

ТОПОС **№3**, 2012

ISSN 1815-0047

Журнал включён в международные базы данных:
The Philosopher's Index;
EBSCO-CEEAS (Central & Eastern European Academic Source)

Адрес редколлегии:
journal.topos@ehu.lt

Информация о журнале размещена на сайте:
http://topos.ehu.lt

Адрес издателя:
Европейский гуманитарный университет
Tauro st. 12, LT-01114
Vilnius Lithuania

СОДЕРЖАНИЕ

CONTENTS

THE DRAMA OF THE SELF-BECOMING: TRANSFORMATION OF JUSTICE IN LEVINAS' ETHICS

Irina Poleshchuk[1]

Abstract

The article discloses the formation of justice in its connection to responsibility, pain, suffering, pardon and temporality. At stake Levinas' idea of subjectivity in a modality of one-for-the-other challenged by the appearance of the third party in the face-to-face relation. One of the important emphases is put to the role of an intimate and singularized justice rooted in proximity and τόδε τι, its unique role in forming ethical subjectivity. With the third party subjectivity fully acquires its dramatic changes since doing justice comprises a complexity of ethical responses which slightly move from the ethical to the political and community and then back to the ethical. Here, the main claim is a temporal disjunction of justice in relation to others. The impossibility of doing justice and getting pardon of acts that have had unjustified intentions are described as undecidable just because of its disjointed content.

Keywords: Levinas, Derrida, justice, intimate justice, disjuncture, time, pain, pardon, forgiveness, subjectivity, responsibility.

Introduction

In Levinas' ethics the formation of the self is tightly connected with being responsible and doing justice to the other. However, the development and becoming of subjectivity in relation to the other being takes dramatic steps because the signification of being-for-the-other presupposes varieties of how Levinas develops a meaning and a role of justice. In *Totality and Infinity* justice is still a singularisation of face-to-face relation with the unique other while in latest works (*Otherwise than Being of Beyond the Essence*[2] and *Difficult Freedom*[3]) Levinas specifies justice as temporalisation of pardon which is strictly bound to the third party.

In this paper my personal challenge is to investigate how and why the meaning of justice changes with the appearance of the third party and what dramatic outcomes it brings for the subjec-

---

[1] Irina Poleshchuk – PhD in Social sciences, docent at EHU (Vilnius) and University of Helsinki.

[2] Levinas E. *Otherwise than Being or Beyond Essence*. Trans. A. Lingis. The Hague: Martinus Nijhoff, 1981.

[3] Levinas E. *Difficult Freedom*. Trans. S. Hand. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1990.

tivity as being one-for-the-other. One of my contributions to the understanding of justice in Levinas' works is a concept of intimacy of justice in experiencing pain, suffering and death of the other. Furthermore I would discuss the connection between justice, the pardon and time. Here, my own emphasis will be on the temporal disjunction of justice in Levinas' philosophy.

One of the surprising interpretations of responsibility in *Totality and Infinity*[4] is how its dimension changes from love towards justice. Levinas claims responsibility to be finally accepted and realized as justice and not as love.[5] In being responsible love would primordially signify doing justice. In everyday language one might understand a face-to-face relation with the other as based on love which simply includes emotions, affectivity and responsivity. However, Levinas points out that there is a danger to ascribe «a feeling of the other» to being-responsible-for-the-other rather than to see an unconditional command of the other's face in it. Thus, Levinas' need to turn love to the other into the command, or, an experience of loving the other would necessarily have a content of command. Love does not flow from heart feeling and sympathy. The command to responsibility coming to the subjectivity in the face of the other does not rest on some personal preferences for the unique other and it does not have ultimate and unconditional responsibility. The face commands me to respect the other not according to any specific personal tendencies but simply because the face addresses me in an absolute categorical way. The wish and the rights of the other come before my own, independent of any possible disposition or freewill. In his work *Difficult Freedom* Levinas repeatedly accentuates the absence of empathy and emotion in relation with the other: doing justice to the other means to respect him/her as the ultimate other but also accepting his/her will and demands before one's own. The definition of justice as the other's due is, thus, an absolute and inescapable command.[6]

Obviously the foregoing account of responsibility for the unique other in the face-to-face relation is not yet the last act in one's experience of being responsible. I suggest that besides the responsibility which befalls to me and comes through the other, there is yet another responsibility which I might call as responsibility in the third person, i. e. responsibility initiated by the emergence of the third one into intersubjective relation. This responsibility for the third is strictly bound to Levinas' reading of justice:

> «Becoming conscious is motivated by the presence of the third alongside the neighbor approached. The third is also approached; and the relationship between the neighbor and the third cannot be indifferent to me when I approach. There must be justice among incomparable ones»[7].

---

4 Levinas E. *Totality and Infinity*. Trans. A. Lingis. Pittsburgh: Dusquesne University Press, 2004.

5 Levinas, *Totality and Infinity*, op. cit., p. 82.

6 Levinas, *Difficult Freedom*, op. cit., p. 18.

7 Levinas E. *Basic Philosophical Writings*. Ed. by A.T. Peperzak, S. Critchley, R. Bernasconi. Trans. the editors et al. Bloomington: Indiana University

Apparently in this passage Levinas brought to the fore a new reading of subjectivity as being one-for-the-others which I guess comprises a different modality and outcomes than being one-for-the-other.

To clarify the ethical subjectivity as being-for-the-others I will take the following steps. First, I will articulate the role of intimate justice in face-to-face relation with the other by discussing the meaning of pain and death in face-to-face relation. Second, I will move towards an interpretation of justice in relation with the third and I will show its structural undecidability. I should also mention that a theme of political dimension and its connection to Levinas' philosophy of justice is not a main subject of the current paper. However, I will touch upon it since the political initiated by justice brings conceptual differentiations for the subjectivity as being-responsible-for. As follows, I will problematize and envisage a possibility of pardon and its temporal issues for the subjectivity. The main topic of discussion in the last chapter will be the disjunction of time in modality as being one-for-the-others.

The intimacy of responsibility and justice: pain of death and suffering

The intimate face-to-face relation between the subjectivity and the other initiates a closed community which includes exactly two who are committed to each other. These two are withdrawn from others and from the rest of the society in their common enjoyment of each other. Then in this case responsibility will not bear meaning of being an unlimited and unconditioned one. The presence of the unique epiphenomenal other is the only event which is counted for the subjectivity. In *Totality and Infinity* and in *Difficult Freedom* Levinas agrees that in this intimacy there is a lack of universality of responsibility, and, as a result, a formation of signification of the ethical is never completed.

However, I accentuate that the face-to-face relation with the unique and certain other implies a singularized form of responsibility as being the-one-for-the-Other which, in its turn, introduces an intimate justice. I suggest that this idea is explicitly developed in late work *Otherwise than Being*. The intimacy signifies immediacy of touching and of the contact in which the meaning of sensibility is coming into light. Here the subjectivity enters into the contact with the other as otherness and as being the only one here and now for the other: «As signification, the-one-for-the-other, proximity is not a configuration produced in the soul. It is an immediacy older than the abstractness of nature. Nor is it fusion; it is contact with the other. To be in contact is neither to invest the other and annul his alterity, nor to suppress myself in the other»[8] and «the a priori horizon which already puts the τόδε τι back into a whole, into a conjuncture or a correlation»[9]. The τόδε τι particular this one, is a core of the intimate justice; the one, this singularity is shaped in intimacy of

Press, 1996, «Essence and Disinterestedness», p. 122.

8 Levinas, *Otherwise than Being or Beyond Essence*, op. cit., p. 86.

9 Ibid., p. 86.

being-for-the-other and doing justice for the other. My emphasis here: in this responsive relation the justice bears a meaning of singular justice to the other.

The appearance of the third party disturbs the singularity of the contact and deprives the subjectivity of the uniqueness of touch. I give an example of the situation of the dying other. This particular event discloses the other in all its vulnerability and exposure. The other lies down appealing to me and asking me to stay with him/her as death looks into his/her eyes, even though there is ultimately nothing that can be done but to answer with the intimacy of touch. Levinas says in «Intentionality and Sensation» one has to answer «here I am» and to «hold hand» tightly lightening death and making it more bearable. With the other's death befalling subjectivity, the gesture of being hospitable and giving hand becomes a genuine intimate justice. As Levinas puts it: «it becomes a duty to non-indifference par excellence, one without any vestige of desire for returns, a non-reciprocal goodness which, compared with the inexorability of death, might even seem vain and conceited»[10]. This gift of gesture of being near and with, holding hand, and this welcoming the other in the last state constitute the highest intimacy of doing justice to the other.

But exactly at this particular moment the problematic aspect of ethical subjectivity as doing justice arises. Levinas brings into intersubjective relation the third party and, what we are faced with, is annulated or questioned subjectivity as the-one-for-the-other. In the situation of death the intimacy and singularity of responsibility disappears because of being faced with the third other: the affinity of gaze and touch is not so personal anymore since I feel the presence of the face of the third party by my back. The subjectivity is losing its modality of being the one who is holding a hand of the dying other here and now.

Certainly the same gesture of doing intimate justice happens in the situation of the suffering other. The suffering is always personified and has a concrete image. One might say that suffering does not strike a community or a society in the abstract manner but it is rooted in solitary and lonely being who is unable to escape it. Moreover, the other person finds herself as being totally enclosed within sick and diseased self. My main comment here would be on two sides of pain which, in a way, possesses the other. On the one hand, pain encloses the other within herself; the other is in its own body. On the other hand, the suffering is also a breakthrough in such a way that the other finds herself in an ultimate need of help. Here the responsible subjectivity as being this particular one-for-the-other manifests with all its power. Again, justice takes a form of intimate being-for.

To conclude aspects of the singularized justice in the face-to-face relation I would accentuate the role of the third party: it revokes the very intimacy of justice and questions being-the-one-for. Is it a necessary step for Levinas to approach the ultimate and eternal responsibility? Or

10 Levinas E. *Ethics and Infinity*. Trans. R. Cohen. Pittsburgh: Dusquesne University Press, 1985. P. 119.

does he intend to move towards both, the ethical and political justice as inherent part of being responsible? These questions will be disclosed in the following pages. The next step I am taking to reveal the dramatic sides of responsible subjectivity is to show how the third party withdraws responsibility and forces the subjectivity to go through variety of ethical deconstruction to acquire new meanings of being-one-for-others.

The third party and justice

The emergence of the third party and necessity of doing justice to the third one brings us into the sphere of sociality and community. I suspect that by this set of concepts Levinas is purposefully throwing together two complex discourses: one is purely ethical and one is an attempt to move to the political, or, to get back to questioning the political. Two more points I would like to add and then to develop is that Levinas is conceptualizing a shading of justice, its inner disturbance and bringing into discussion traumatized subjectivity and not the other/others as it was in his early works.

Let me start with Levinas' thesis that an absolute close intimacy is never possible. The invisible presence of the third party always appears at the horizon of the modality of the-one-for-the-other. As Levinas puts it:

> «The thou is posited in front of a we. To be we is not to 'jostle' one another or to get together around a common task. The presence of the face – the infinity of the other – is destitution, presence of the third party (that is, of the whole of humanity that looks at us)»[11].

The third party is always a necessary disturbance to test responsibility as doing justice for others. Neither subjectivity nor the other in relation of proximity is ever isolated beings but always stands in front of others.

It looks to me that Levinas' intention is to double two things: the response to the other and singularity of the face of the other, and, doing justice to the community (or, as well, giving response to the prophetic word). The third one has entered into the ethical relation and shacked it inside and turned it into a social and political one. The singularized relation with the other has now become a community of brothers – fraternity. Levinas states:

> «Human fraternity has then a double aspect: it involves individualities whose logical status is not reducible to the status of ultimate differences in genus, for their singularity consists in each referring to itself… On the other hand, it involves the commonness of a father, as though the commonness of the race would not bring together enough»[12].

---

11 Levinas, *Totality and Infinity*, op. cit., p. 188.
12 Ibid., p. 189.

In this passage Levinas tends to think together asymmetrical and symmetrical relation with the other and with others. Then, I would once again question: how in this balancing between asymmetrical and symmetrical would the concept of justice change? The command to justice coming from the third party transforms my ethical response to the other: it is challenged by the third one and, as I may suggest, is given back to me, returned by the third party as something which is «not enough». The unique sense of accomplishing responsibility by being present has to be reconsidered again.

Reading *Otherwise than Being* I was astonished by Levinas' definition of justice which takes a different shape in comparison to that one in *Totality and Infinity*. Levinas writes:

> «Justice is necessary, that is, comparison, coexistence, contemporaneousness, assembling, order, the *visibility* of faces, and thus intentionality and the intellect, and in intentionality and the intellect, the intelligibility of a system, and thence also a co-presence on an equal footing as before a court of justice»[13].

What strikes me here is the reverse of the ethical relation so carefully constructed in previous pages. Subjectivity is not the unique and chosen one-for-the-other but the equal among others. Once again, we are back to intentional structure, to terms and definitions, and to equality and symmetry of the ethical relation as well as to place and location (*vs* non-place in proximity). Does Levinas purposefully deny the meaning of responsibility as substitution? Levinas continues:

> «Essence as synchrony is togetherness in a place. Proximity takes on a new meaning in the space of contiguity. But pure contiguity is not a "simple nature". It already presupposes both thematizing though and a locus and the cutting up of the continuity of space into discrete terms and the whole – out of justice»[14].

Here, justice enables equality of terms and as being-together-at-the-place that misses an idea of proximity as something out of the place.[15] Does the concept of justice brought by the third party cancel or limit the idea or responsibility as something which is always to come to be accomplished? There is therefore a gesture which reverses responsible subjectivity: it is once again faced by the birth of appeal coming from the third party that is from others. Levinas continues on this matter:

> «There is betrayal of my anarchic relation with illeity, but also a new relationship with it: it is only thanks to God that, as a subject incomparable with the other, I am approached as an other by the others, that is, "for myself". "Thanks to God" I am another for the others. God is not involved as an alleged interlocutor: the reciprocal relationship binds me to the other man in the trace of transcendence, in illeity. The passing of God, of whom I can

13 Levinas, *Otherwise than Being*, op. cit., p. 157.
14 Ibid.
15 See, for instance, p. 86–87 in *Otherwise than Being.*

speak only by reference to this aid or this grace, is precisely the reverting of the incomparable subject into a member of society»[16].

Levinas develops an important point here: subjectivity becomes an other among other. It is on this issue that I want to make a few further comments.

The justice brought by the third party introduces changes into the concept of proximity; the relation to the third is a reciprocal one. Thus, proximity does not command me as one-for-the-other because otherwise there will be no problem to commit the justice for the singular other in the face-to-face relation. However, doing justice to the third party combines two unique senses – being at the place but also being at non-place. As Levinas puts it, justice is «an incessant correction of proximity»[17]. To describe it in a different way, there is always a combination of community and co-presence with transcendence of the face.

It seems that Levinas entitles subjectivity to demand justice to itself and to address the other because it is now equal one to the other. In this situation the entrance of the third party or others design a relation of comparison and reclaim comparability of terms. It is important to understand a meaning and a role of others' presence: by entering into the relation between the subjectivity and the face of the other the third one betrays an anarchique and immemorial content of responsibility; responsibility which befalls subjectivity before it is aware of it, which is foremost any decision of free will. Often on the pages of *Otherwise than Being* Levinas repeatedly accentuates the meaning of the ethical in the face-to-face relation as one which is incomparable and even untranslatable. But, with the third one the ethical is disrupted by the necessity of doing justice. The face-to-face relation is obsessed by the "cry of justice". Ethic and justice trouble each other but also they trouble my vision of the other. How does it happen? In proximity the face of the other remains epiphenomenal, it is neither too close nor at a distance. However, the third one is close enough to be visible. I might see the third other but in a so called spectral flow as de-facing and splitting of the face into countless faces. In his work *Ėthique et expérience* dedicated to Levinas' understanding of politics Gerard Bensussan describes this process as «de-visagement», that is a face of the other which is fading away or dissolving into multiplicity of others but its trace is still shining through.[18]

One of the supporting arguments in Levinas' favour, and, at the same time, clarification of Levinas' need to keep an infinite responsibility in doing justice I find in Derrida's article *Remarks on deconstruction and pragmatism*:

> «I would say, for Levinas and for myself, that if you give up the infinitude of responsibility, there is no responsibility. It is because we act and we live in infinitude that the responsibility with regard to the other is irreducible. If responsibility was not infinite, if every time that I have to take an

[16] Levinas, *Otherwise than Being*, op. cit., p. 158.
[17] Ibid.
[18] Bensussan G. *Ėthique et experience*. La Phocide, Strasbourg, 2008. P. 36.

ethical or political decision with regard to the other, this was not infinite, then I would not be able to engage myself in an infinite debt with regard to each singularity. I own myself infinitely to each and every singularity. If responsibility was not infinite, you could not have moral and political problems. There are only moral and political problems, and everything that follows from this, from the moment when responsibility is not limitable»[19].

Derrida advocates Levinas' intention to acknowledge a presence of transcendence even in relation to the third. The singularity of everybody is shimmering in the face. The infinite responsibility arises only if one's experience is singular: a concrete appeal of the other or others directed toward subjectivity. But in this context justification bears a complex meaning. As Critchley remarks: «It is because responsibility is infinite that the decision is always undecidable»[20]. Why doing justice becomes undecidable? One possible answer is that Levinas attempts to find a sophisticated balance between the ethical – keeping a transcendence of the face of the other in an intersubjective relation with the third other –, and the political. Thus, I would suggest the infinite responsibility turning into impossibility to decide and to receive a pardon. It is a dramatic .performance of becoming the ethical subjectivity while being in relation with the other and others.

Once again I refer to Levinas' definition of justice:

> «Justice only remains justice in a society where there is no distinction between those close and those far off, but in which there also remains the impossibility of passing by the closest; where the equality is borne by the inequality, by the surplus of my duties over my rights»[21].

Where does Levinas bring us in his reading of justification? Indeed what is astounding in all these approaches to justice is the crucial antagonism of the ethical and the political. However it seems to me doubtful that Levinas is willing to move towards reconsideration of political ontology. To explain this I follow Critchley who affirms that questioning political is strictly bound to essence of philosophical language.[22] Levinas opens up a political discourse within ethical responsibility but his understanding of justice does not really show a concern for transformation of society, norms and law but reconsiders a language of philosophy. Therefore he accentuates:

> «Philosophy serves justice by thematizing the difference and reducing the thematized to difference. …Philosophy justifies and criticizes the laws

19 Derrida J. Remarks on deconstruction and pragmatism // S. Critchley, E. Laclau, R. Rorty, Ch. Mouffe (eds.) *Deconstruction and Pragmatism*. Routledge, 1996. P. 86.

20 Critchley S. *Ethics-Politics-Subjectivity. Essays on Derrida, Levinas, and Contemporary French Thought*. Verso, 2009. P. 108.

21 Levinas, *Otherwise than Being*, op. cit., p. 159.

22 Critchley S. *The Ethics of Deconstruction. Derrida and Levinas*. Purdue University Press. 1999. P. 234–236.

of being and of the city, and finds again the signification that consists in detaching from the absolute one-for-the-other both the one and the other»[23].

The pardon and justice should happen within philosophical language at first, which is a context for questioning and for doing justification. It is important to accentuate that in Levinas' understanding of justice the political seems to be deeply rooted in language of philosophical critique. He sacrifices a responsible subjectivity as one-for-the-other and, probably, one-for-others in order to question the political and to find justification within philosophical language.

Doing justice to others entails another important core – getting forgiveness. Forgiveness, or pardon are discussed by Levinas in the light of temporality together with a role community plays in it. I will disclose his relation of justice, pardon and temporality and their outcomes for the subjectivity in the last part.

Justice, pardon and temporality

In his further analysis of justice Levinas finds a character of irreversibility in the relation to the third party. There is always a possibility of injustice that I can commit to the other person. Then, the question is what conditions are necessary for receiving a pardon. If it is commonly understood that the injustice we are doing in our live might be determined by our intentions guiding the acts in question. Now, coming back to Levinas, one could see that the conditions necessary for a genuine, legitimate and complete pardon may be fully open to one another. When being in an intimate relation with the other the subjectivity commits injustice against the other, this pardon is available for me only in the form of judgment of my actions. Only after I confess my fault the other can grant me forgiveness.[24]

However, because the intimate relation is in fact involving the third one who is facing me from within different temporal flows, the injustice which I have done the other person facing me and now will also have consequences for the other others. The sense of the act goes beyond the present intention. It would probably acquire a temporal significance which cannot be enclosed within the life of subjectivity. My actions, then, can be unjust without me willing intended it. Levinas describes this situation as so called «social faults». There he states: «The intention cannot determine the action to its most distant consequences, and still the ego knows that it is responsible for them»[25]. To put it otherwise, there are always ethical consequences for others issued from my being-responsible-for-the-other.

The problematic aspect with the social fault befalling responsible subjectivity is that it cannot be pardoned since it belongs to the different

---

23 Levinas, *Otherwise than Being*, op. cit., p.165.

24 Levinas E. *Collected Philosophical Papers*. Trans. A. Lingis. The Hague: Martinus Nijhoff, 1987, «The ego and the totality», p. 30–31.

25 Levinas, *Collected Philosophical Papers*, op. cit., p. 32.

order that just the pardon. With a social fault the examination of moral norms and rules as well as intentions have no meaning. Levinas explains it as following:

> «"I never intended this" is in vain excuse of subjectivity wishing to remain within the safe and comfortable circle of an intimate relation. An examination of one's explicit intentions can provide no assurance against the injustice visited on the absent third person (or to be visited on her in the future) by the actions in which those intentions are incarnated. The ego who commits this injustice cannot own up its unjustifiability because he has no knowledge of the injustice committed, and he is therefore unable to repay those who have suffer it. Moreover, it is also impossible for subjectivity to receive the other's forgiveness because that other does not know who has committed the offense»[26].

Accordingly subjectivity just does not have access to the past of others which has never been present for it and neither it can enter the futurity of it action valid for future others. In other words, the futurity of its response to the other is never possible for the subjectivity since it never knows the validity of forgiveness coming from the third party in future.

This brings us to what Levinas calls the «the truly social»: not the intimate face-to-face relation with the other but the open relation of temporality between the subjectivity and the other wherein the third person is interlocutor (also an eschatological one) from the past and from the future. In the same spirit Derrida claims that to act in the name of justice means to do justice not only to the living other but also to the dead one and to the unborn one. Thus, responsibility will not be restricted to the present and living other:

> «To try to accede to the possibility of this alternative (life and/or death), we are directing our attention to the effect or the petition of a living-on or survival (*une sur-vie*) or of a return of the dead (neither life nor death) on the sole basis of which one is able to speak of 'living subjectivity' (in opposition to its death)»[27].

Here I find a problematic aspect of time of justice. There are not only the third party facing me but also future and past others whom subjectivity is responsible for; who, repeating Derrida in *Specters of Marx*, approach subjectivity as ghosts others in the name of justice.

Commonly speaking justice refers to a concrete reality. At this point I would like to address Hamlet's story so often quoted by Levinas in works from different periods. His main claim – relation to the other is doing justice which means, first of all to be responsive. But, doing justice is not just accepting the radical alterity of the other; it is to split one's self and to disjoint one's self. This is what Derrida and Levinas would call hospitability and welcome of the other. Then, the next step would be to

26 Levinas, *Collected Philosophical Papers*, op. cit., p. 29.
27 Derrida J. *Specters of Marx*. Trans. P. Kamuf. London and New York: Routledge, 1994. P. 187.

accept this disjointed one's self.[28] This act describes not only a hospitable subjectivity but also one who is fair and righteous. Derrida states:

> «If right or law stems from vengeance, as Hamlet seems to complain, can one not yearn for a justice that one day, a day belonging no longer to history, a quasi messianic day, would finally be removed from fatality of vengeance»[29].

Hamlet's task, who is an ethical hostage of/for his father, is to bring the other's presence into the light and to bring it outside of oneself, beyond oneself: «Render to Caesar things which are Caesar's» (Gospels: Mark 12:17) and the same goes «Render to Ghost things which are Ghost's», to give to the ghost something which you don't have – time, or, to be precise, absence of time as an experience of a pure anachronism.

Getting a pardon from others and doing justice to others implies a modality of being marked by the time which temporalizes (χρόνος) itself as being before anything (ανα). It is time which does not belong to any lived acts. It is exactly temporalization before time starts to run for the ethical subjectivity. That is why subjectivity in the relation to others become «a being that is as it were no longer in step with itself, is out of joint with itself, in a dislocation of the I from itself, a being that is not joining up with itself in the instant in which nonetheless it is committed for good» (EE, 35). The subjectivity has to go beyond the event which takes place, the act of doing justice for others occurs in this possible «beyond»: from the futurity itself or from the immemorial past. It is a temporal disjuncture of justice since imaginary others, ghosts of the past and of the future are never accessible and do not guarantee the pardon.

To conclude I will draw upon the meaning of the present of justice. It is not identical to itself, and cannot be a conjunction of the past and the future. The time of justice is, as Derrida writes in *Specters of Marx*, is always *out of joint*[30]. The justice brought by the third party is anachronical, it is out of time of realization and does not necessarily have a response, and thus, it turns to be undecidable.

To paraphrase Derrida, I would add that the ghost others are always ill-timed. Then, if one could take a radical claim, for Levinas doing justice would be an experience of impossible unless one thinks time of justice as messianic one, as donation of my present and as presensing the present of justification.

In the end, I would like to sketch the general picture of Levinas' position on justice. Responsibility is primarily defined as justice. However, I find different levels and shades of justice in modalities of subjectivity as being-the-one-for-the-other and as being-the-one-for-others. The first level is intimate justice initiated by proximity and horizon of τόδε τι. It is questioned, disturbed and finally transformed by an emergence of the third party into face-to-face relation. The next level of justice we are dealing with is a conjunction of reciprocity in community and transcen-

28 Derrida, *Specters of Marx*, op. cit., p. 27.
29 Ibid., p. 21.
30 Ibid., p. 27.

dence of the face; it is, so called, de-facing and spectrality of the face. This brings to the next argument: justification of others implies as well a community and political inside the ethical that seems to be a complicated combination for Levinas. The temporal feature of justice combines the imaginary others of the past and of the future making justification of one's own intention and acts hardly possible.

Following Derrida, I would assert that Levinas' justice bears meaning of undecidability also because of temporal origin. The third party originates an anachronism within justice and embodies a conceptual disjunction, the *out of join*. My emphasis would be sharply on a disjuncted justice brought by others into face-to-face relation that makes a pardon hardly possible unless we speak about messianic donation of time to ghost others of history and eschatology.

MODERN PSYCHOLOGY IN SUPPORT OF NUSSBAUM'S UNIVERSALIST APPROACH

Miraslau Shpakau[1]

Abstract

In this essay the author critically examines possible objections to Nussbaum's universalist approach and shows how modern psychology can support her conviction in the existence of a single universal norm of goodness and refute the counterarguments of cultural relativism which holds that a universal norm of goodness cannot be rationally justified; that there are many norms of good life (*eudaimonia*) and they are all defined by their respective cultural settings. The author will also demonstrate the functional value of subjective well-being for universalist approach in virtue ethics and will prove that subjective well-being is a perfect universal criterion of goodness.

Keywords: virtue ethics, eudaimonia, cultural relativism, universalist approach, virtues, positive psychology.

In her *Non-Relative Virtues: An Aristotelian Approach* Nussbaum accused some virtue ethicists of the «abandonment of the project of rationally justifying a single norm of flourishing life for all human beings and a reliance on [local norms]». In her essay she defined the framework in which the problem of cultural relativity in virtue ethics can be solved. She expressed her conviction that «ethical progress» can take place only in the form of specifying the appropriate and inappropriate responses in the spheres of universal experience and choice in which every human being has to make morally relevant choices. «The job of the ethical theory will be to search for the best further specification [of what a virtuous action in each sphere is]», wrote Nussbaum.

In this essay I am going to critically examine possible objections to Nussbaum's universalist approach and to show how modern psychology can support her conviction in the existence of a single universal norm of goodness and refute the counterarguments of cultural relativism which holds that a universal norm of goodness cannot be rationally justified; that there are many norms of good life (*eudaimonia*) and they are all defined by their respective cultural settings. I will also demonstrate the functional value of subjective well-being for universalist approach in virtue ethics and will prove that subjective well-being is a perfect universal criterion of goodness.

---

[1] Miraslau Shpakau – graduated from American University in Bulgaria with BA in history and minor in philosophy. Currently MA student at EHU (Cultural and Historical Heritage Studies).

Relativists might say that it is not clear from Nussbaum's essay on the basis of which criteria the best specification of virtue can be defined. Nussbaum refers us to Aristotle: «Aristotle's ethical writings provide many examples of how such progress might go»[2]. Yet, relativists may note that it is inappropriate to rely on Aristotle's writings because Aristotle himself failed to rationally justify his own list of virtues: the argumentation he provides is based on highly controversial assumptions.

Firstly, Aristotle did not clarify the conceptual link between good life (*eudaimonia*) and the exercise of moral virtues; in other words, he did not illustrate the connection between the facts of human nature and the necessity of being moral.[3] According to Aristotle, eudaimonia is life in accordance with the faculty that constitutes the uniqueness of human nature: rationality. Yet, why being rational means necessarily being morally virtuous? *How* does this necessity logically ensue from rationality? *How* do virtues lead to good life? One may answer in the following way: According to Aristotle, virtuous lifestyle leads to psychological flourishing,[4] while vices generate internal disharmony in us[5]. Thus, this necessity can be easily explained in terms of rational desire to avoid suffering and frustration and to achieve internal harmony.[6] Yet, this connection between moral behavior and psychological well-being was not illustrated by Aristotle. For example Swanton is quite critical of Aristotle's idea that virtues necessarily generate psychological flourishing.[7] Though I do not agree with Swanton in this respect, her position is understandable, because the elucidation of the causal connection between ethical virtues and one's psychological state requires a detailed empirical analysis which was not provided in Aristotle's writings.

Another assumption of Aristotle that can be questioned by relativists is his belief in the teleological character of human nature. Aristotle's teleology presupposes the possibility of justifying a single norm of flourishing life in terms of universal human *telos* or function. However, relativists would say that the fact that human nature is teleological is not proven and therefore, the universal criterion of goodness cannot be justified.[8] Indeed, intrinsic teleology of human nature is a very controversial claim and is not yet convincingly proven by its advocates.[9]

---

2 Nussbaum M. Non-Relative Virtues: An Aristotelian Approach // S.M. Cahn (ed.) *Ethics*. New York: Oxford University Press, 2009. P. 704.

3 Kraut R. Aristotle's Ethics // E.N. Zalta (ed.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2010 Edition)*.

4 Harris G. *Notre Dame Philosophical Reviews*, 2004.01.02; Swanton Ch. *Virtue Ethics: A Pluralistic View*, 2003.

5 Kraut, op. cit.

6 Barnes J. (ed.) *The Cambridge Companion to Aristotle*. New York: Cambridge University Press, 1995. P. 212.

7 Harris, op. cit.; Swanton, op. cit.

8 MacIntyre A. *After Virtue*. Notre Dame: Notre Dame University Press, 1984. P. 162.

9 Rasmussen D.B., Den Uyl D.J. *Norms of Liberty*. University Park, PA: The Pennsylvania State University Press, 2005. P. 123.

It is true that Aristotle's theory is based on highly controversial assumptions. Yet, this fact does not allow us to automatically infer that these assumptions are unprovable. Modern psychological science gives us grounds for considerable optimism in this respect. The teleological character of human nature looks quite plausible in the light of the latest theories of evolutionary psychology. As regards the conceptual link between the necessity of being moral and human nature, positive psychology demonstrates that there *is* the causal connection between ethical virtues and one's psychological state.

In this sense psychology provides us with powerful argumentation in favor of Nussbaum's universalist approach by filling in the gaps present in Aristotle's theory. It provides us with a reasonable prospect of coming up with a scientifically valid universal criterion of virtuousness. Although the scientific findings I am going to present are mostly suggestive and hypothetical, it doesn't mean that they are unworthy of our attention. Their suggestive character can be excused by the relative novelty of evolutionary and positive psychology. Taking into consideration the rapid development of science, one can be sure that in course of time it will be possible to talk about these findings with more certainty.

The advocates of natural teleology try to prove its validity by appealing to biology. Rasmussen and Den Uyl wrote that «what living things are and how they develop cannot be adequately understood except insofar as they are understood as functioning for the sake of the mature state of the organism. The process of pursuing and maintaining ends is the result of the very nature of living things».[10] Thus «teleology can result from an internal directive principle that is an irreducible feature of the developmental process of the living organism itself».[11] This claim can be supported by contemporary evolutionary psychology. According to Daniel Nettle we are programmed by evolution to unconsciously strive for things that contribute to our reproductive success, in other words, that make us competitive representatives of our species.[12] It means that our nature is intrinsically goal-oriented, that all of us have an innate and irreducible disposition to pursue some evolutionally beneficial goal. This inborn disposition is exactly the «internal directive principle» described by Rasmussen and Den Uyl.

According to Daniel Nettle, in order to make people strive for reproductive success, evolution shaped an important conception in human mind which gives direction and purpose to all our unconscious strivings: the idea of happiness. Indeed, we desire things because we expect that they will bring us satisfaction. Without the concept of possible reward there would be no stimulus to pursue anything in life. From this we can conclude that happiness is a universal human *telos* that everybody in virtue of his or her human nature desires and tries to achieve.

---

10 Douglas, Den Uyl, op. cit., p. 121.
11 Ibid., 120.
12 Nettle D. *Happiness: The Science Behind Your Smile.* Oxford: Oxford University Press, 2005. P. 4.

One may say that it would be more logical to conclude from Nettle's account that the real *telos* is reproductive success, while happiness performs merely a subordinate function. To this I will reply that the findings of positive psychology, which I will describe later, question this view, because happiness does not consist exclusively of goods conducive to reproductive success (such as material wealth, health and sex[13]), but also of goods that cannot be adequately explained in terms of reproductive value (the state of flow, meditation, the experience of meaningfulness of one's life). And still both kinds of goods are rewarded by the subjective experience of happiness which means that they both have some functional importance for the evolutionary process, though it is hard to say precisely what the importance of the second kind of goods consists in. Nevertheless, positive psychology makes it clear that there is much more to our internal directive principle than the primitive pursuit of biological survival.

If evolutionary psychology is correct, our nature is indeed teleological, and Aristotle's function argument makes sense indeed.

Before showing the connection between virtues and one's psychological state I want to discuss the possible functional value of subjective well-being for universalist approach in virtue ethics. Though Aristotle did not understand *eudaimonia* in terms of subjective well-being and treated it rather as an objective good, I will show in subsequent paragraphs that in the light of positive-psychological research such interpretation (paradoxically as it may sound) does not contradict Aristotle's insistence on the objectivity of *eudaimonia*.

According to contemporary virtue ethicists the term «happiness» has two meanings: the classical one and the modern one.[14] The former is associated with an objective good, the latter – with subjective good. Virtue ethicists like Hursthouse believe that eudaimonia cannot be interpreted as happiness in the modern sense of the word because such happiness «connotes something which is subjectively determined»[15]. Hursthouse writes that the modern conception of happiness implies that it is solely up to me to decide what happiness is and whether I am happy or not, because there is no happiness common for all of us; there are many sorts of happiness, varying from individual to individual according to his or her desires. If we define eudaimonia in terms of modern meaning of happiness, that is, in terms of subjective well-being, we risk losing the objective criterion of right and wrong which is the primary function of eudaimonia in virtue ethics.

A similar position on the nature of happiness/subjective well-being is held by another famous virtue ethicist Alasdair MacIntyre. His main argument against utilitarianism is based on the critique of the concept of maximization of happiness. Utilitarianism holds that our moral choice should be guided by the considerations of general happiness or pleasure. Yet, MacIntyre points out that it is unclear *which* pleasure, *which* hap-

13 Nettle D., op. cit., p. 163–164.
14 Hursthouse R. *Virtue Ethics* // Zalta (ed.), op. cit.
15 Ibid.

piness should guide us, because happiness understood in terms of subjective well-being is «not [a state] of mind for the production of which [enjoyable] activities and modes are merely alternative means»[16].

Thus, both Hursthouse and MacIntyre, despite their radically different positions on the issue of cultural relativity, share the same pluralistic view of subjective well-being. This view holds that the fact that happiness is subjectively determined presupposes plurality of happiness. *My* happiness is not *your* happiness. These are two different and incommensurable phenomena because firstly, we have different sets of desires and therefore different things make us happy; secondly, the very feeling of happiness may be experienced differently by us. Thus, there is no one single happiness, there are many happinesses. Plurality of happiness in turn excludes the possibility of using subjective well-being as an objective universal criterion of goodness.

However, this pluralistic view of happiness is undermined by the discoveries of positive psychology and neurophysiology which demonstrate that the sharp distinction between «objective» and «subjective» happiness drawn by virtue ethicists is inappropriate, because subjective well-being is in fact *objectively determined* and therefore is not different from happiness in the classical sense of the word.

Neurophysiologists found out that there is a direct connection between brain activity and mood.[17] When we experience positive emotions, certain parts of the brain become active, and the more intense emotions are, the more active are the neural circuits which correspond to those emotions.[18] Although it is possible that we experience happiness somewhat differently, it occurs in the same neurophysiologic framework, and in this sense there is no considerable difference between my happiness and yours. Physiologically speaking, it is one and the same state.

More interesting in this respect are the findings of positive psychology. Positive psychologists deal exactly with the modern understanding of happiness:

> «we define happiness as it is most often defined in the literature, that is, in terms of frequent positive affect, high life satisfaction, and infrequent negative affect»[19].

They would agree that happiness is something personal, subjective and that it is up to a person to decide whether he or she is happy or not. Yet, these scientists are sure that «the fact that the judgment of happiness is necessarily subjective does not mean that influences on that judgment cannot be studied empirically»[20]. Taking this direction, using

---

16 MacIntyre, op. cit., p. 64.

17 Layard R. *Happiness: Lessons from a New Science.* New York: The Penguin Press, 2005. P. 18.

18 Layard, op. cit., p. 19.

19 See *Review of General Psychology*. 2005. Vol. 9, № 2. P. 111–131, Pursuing *Happiness: The Architecture of Sustainable Change*, Sonja Lyubomirsky, Kennon M. Sheldon, David Schkade.

20 Ibid.

a complex methods of interviewing combined with emotional monitoring, positive psychologists found out that happiness, though experienced subjectively, is, nevertheless, possible only under certain objective conditions (such as the presence of flow, meditation, goal-attainment, the feeling of meaningfulness of life, respectable status, intimate relationships etc.). And these conditions are common for all human beings. Their absence results in depression, anxiety and negative overall evaluation of one's life.

Among other things, happiness is impossible without the practice of psychological traits traditionally called «virtues» (which proves Aristotle's belief in the link between virtue and internal harmony). Seligman, Peterson,[21] Haidt[22] and other leading contemporary psychologists[23] demonstrated in their works that such virtues as love, kindness, forgiveness, gratitude, friendliness produce strong positive emotions in us. The regular and active practice of these psychological dispositions can be an enduring source of positivity in our lives, resulting in the decrease of stress, anxiety and depression, better physical health, feeling of meaningfulness of one's life, and the formation of enduring social connections which make a person feel comfortable, safe and confident. Vices on the contrary generate negative emotions and in general have exactly the opposite effects on our psyche.

From this we can conclude that although we may have different sets of desires, it doesn't mean that different things make us happy.

Thus, if positive psychology is correct, there is no inconsistency in interpreting eudaimonia in terms of subjective well-being. Such interpretation is fully in harmony with Aristotle's objectivist approach to eudaimonia and supports Aristotle's arguments about the connection between virtues and one's psychological flourishing. As paradoxical as it may sound, such interpretation does not deprive eudaimonia of its status of objective good. Pluralistic position that happiness is «subjectively determined» and therefore cannot be an objective criterion of goodness is wrong, because according to positive psychology, happiness is determined by a range of objectively existent conditions in our psyche and environment; it is determined among other things by the objective presence or absence of virtuous activity on our part. Thus, subjective well-being is in fact an objective good, because it contains a substantial element of objectivity. The objectiveness of subjective well-being allows us to speak about the essential singleness of happiness in the sense that individual experiences of well-being are not different and incommensurable phenomena, but merely *variations* of one and the same phenomenon.

---

21 Peterson Ch., Seligman M.E.P. *Character Strengths and Virtues : A Handbook and Classification*. Cary, NC: Oxford University Press, 2004.

22 Keyes C.L.M., Haidt J. (eds.) *Flourishing: Positive psychology and the life well-lived*. Washington DC: American Psychological Association, 2003.

23 Csikszentmihalyi M. (ed.) *Life Worth Living : Contributions to Positive Psychology*. Cary, NC: Oxford University Press, 2006.

The singleness of happiness makes it a perfect criterion on which Nussbaum's project of defining universal virtues can be based. From the idea of singleness of human subjective well-being we can naturally infer the single universal norm of flourishing life which can be defined in terms of objective factors that promote our subjective well-being. Since we all share the same general human characteristics which define our nature and make us one species, happiness is one and the same for all human beings regardless of their cultural setting. Therefore, the appropriate response in each sphere of universal experience and choice outlined by Nussbaum will be the response which is proved to be conducive to human subjective well-being.

Thus, modern psychology may be very helpful in defending the validity of universal criterion of goodness. It fills in the theoretical gaps present in Aristotle's writings and proves that Nussbaum's suggestion to rely on Aristotle in her project of defining a single norm of flourishing life is appropriate, because in the light of modern scientific research his assumptions about the intrinsic teleology of human nature and the direct connection between virtue and one's psychological state do not seem so implausible as relativists see them.

ФАРМАКОТЕРАПИЯ ПОВСЕДНЕВНОСТИ КАК ПРАКТИКА ПОИСКА «ПОДЛИННОГО» ЗДОРОВЬЯ

Екатерина Янчевская[1]

Abstract

Contemporary methods of seeking knowledge about health take place under the aegis of medicalization. Different experience of pain and sickness, of failure in professional activity and in personal relationships, i. e. any problem of contemporary society can be placed into the medical discourse. Everyday life is perceived through the prism of health/illness, norm/pathology. The experience of pharmacotherapy is analysed in the context of «the society of consumption». A pharmaceutical component can be regarded as one of the most influential in medical «practices» of the daily routine.

Keywords: pharmacotherapy, medicalization, illness, disease, medical treatment, everyday experience.

Гоголевского Чичикова в его поиске «мёртвых душ» сопровождает шкатулка. В этой чудо-шкатулке[2] собрана чичиковская повседневность, её ритм и «устройство».

> «Вот оно, внутреннее расположение: в самой средине мыльница, за мыльницею шесть-семь узеньких перегородок для бритв; потом квадратные закоулки для песочницы и чернильницы с выдолбленною между ними лодочкой для перьев, сургучей и всего, что подлиннее; потом всякие перегородки с крышечками и без крышечек для того, что покороче, наполненные билетами визитными, похоронными, театральными и другими, которые складывались на память. Весь верхний ящик со всеми перегородками вынимался, и под ним находилось пространство, занятое кипами бумаг в лист, потом следовал маленький потаённый ящик для денег, выдвигавшийся незаметно сбоку шкатулки».[3]

Шкатулка обретает свою особую символическую ценность в удивительном путешествии, в постоянном переме-

---

[1] Екатерина Янчевская – магистр социологии, докторантка Европейского гуманитарного университета по научному направлению «Философия» (г. Вильнюс, Литва).

[2] См.: Подорога В.А. Чудо-шкатулка // Подорога В.А. *Мимесис. Материалы по аналитической антропологии литературы. Том 1. Н. Гоголь, Ф. Достоевский.* М.: Культурная революция, Логос, Logos-altera. 2006. С. 124–129.

[3] Гоголь Н.В. *Мёртвые души*: *Поэма*. М.: Худож. лит., 1985. С. 49–50.

щении и смещении координат «нормального». В этом «небольшом ларчике красного дерева со штучными выкладками из карельской берёзы» есть место для тела, для письма, для воспоминания и напоминания, и для денег.[4] В шкатулке переплетены разновременн*ы*е смыслы и желания, пространства настоящего и будущего, где мёртвое включается в композицию движения живого, а живое ничтожится, прячется за горизонтом актуального восприятия. Мир вещей проявляет свою жизнеспособность, изменчивость и явную возможность составлять симбиоз с миром человеческой индивидуальности.

В актуальной повседневности «общества потребления» роль такой чудо-шкатулки нередко призвана выполнять шкатулка с определённым набором лекарств, которые наполняют повседневность особого рода заботой – *заботой о здоровье*. В подобной шкатулке сосредоточивается наша способность предвидеть собственные болезнетворные симптомы. В закрытом пространстве «шкатулки» с лекарствами субъективные аффективные ощущения находят своё «место», выстраиваются по рангу, ожидая своей очереди.

Появление нового лекарственного средства на рынке медицинских препаратов создаёт условия для вовлечения в поле видимого и очевидного всё большего количества симптомов, болезней, диагнозов. Ещё недавно тёмный, маргинальный, неуловимый аспект не-здоровья трансформируется в стабильные фармакологические «свойства», а рядом с лабильными субъективными переживаниями появляется «инструкция по медицинскому применению» разрозненных признаков бытия-не-здоровым. Современные способы поиска знания о здоровье осуществляются под знаком медикализации[5]: формируется взгляд на повседневность, постоянно скрывающую в себе болезнь, опасность, неясность диагнозов. Медицинская наука во многих аспектах позиционирует себя как наука, способная взять ответственность за «правильное» функционирование психосоматического «измерения» современности. В свою очередь, для чтобы быть прочно включёнными в систему координат медицинского дискурса и иметь доступ к актуальному верифицируемому знанию, мы должны постоянно обнаруживать своё желание быть-здоровыми.

---

4 Подорога, указ. соч., с. 125.

5 О медикализации см.: Михель Д.В. Медикализация как социальный феномен // *Вестник СГТУ*. 2011. № 4(60). Вып.2. С. 256–263 [Электронный ресурс] Точка доступа: www.sstu.ru/files/fuss/images/19756905.pdf; Серова И.А. Медикализация культуры – вектор развития? // *Антро: Анналы научной теории развития общества.* Вып. 3. Пермь, 2007. С. 60–67. [Электронный ресурс] Точка доступа: www.politarchive.perm.ru/uploads/images/antro/antro-3.pdf; Лехциер В.Л. Субъективные смыслы болезни: основные методологические различия и подходы к исследованию // *Социологический журнал*. 2009. № 4 [Электронный ресурс] Точка доступа: http://www.isras.ru/Sociologicalmagazine.04.2009.html?&printmode.

«Только пациент может быть абсолютно здоров. Хочешь быть здоровым – найди у себя болезнь и обратись в аптеку».[6]

Из лечебных учреждений медицинская теория транспонируется в частную область повседневных практик. Повседневность оказывается пронизанной паноптическим медицинским взглядом. В сформированной медикализированной реальности процедуру идентификации обязано пройти не только телесное, но также психическое и невротическое. Наша тревога, снижение волевой активности, инициативности и энергетического потенциала, раздражительность, усталость – все указанные «ненормальные» способы взаимодействия живого тела с миром могут стать поводом для медицинского вмешательства. Среди прочих медицинских «медиумов» телесную и психическую адекватность призваны формировать лекарственные препараты.

В эпоху «технической воспроизводимости» усиливается контроль над непредсказуемыми реакциями организма, изобретаются многочисленные способы, позволяющие нейтрализовать непредвиденное поведение «био» человека или предотвратить возможные патологические изменения. Как отмечает С. Плавинский, рассуждая о книге А. Иллича *Пределы медицины. Медицинская Немезида: экспроприация здоровья*, в XX веке «уже не сам человек определяет, болен он или здоров, а тот, кто анализировал "образцы", взятые из его тела». Следующим шагом становится установление групп «особого риска», о которых говорит Иллич. Это люди, в настоящий момент не чувствующие себя больными, однако на основании научных исследований (или, что чаще, теорий) у них есть некий признак, который статистически – вероятностно – связан с развитием в будущем заболевания. Такой человек помечается как больной и требующий лечения.[7] Биомедицина ориентируется на естественно-научные представления о человеке, результаты лабораторных, инструментальных, исследований воспринимаются как определяющие в практике обнаружения болезни и постановке диагноза. В лечебном учреждении пациент лишается своей близкой, «освоенной», повседневности, однако именно воспоминание о «нормальном» упорядоченном повседневном и его разрушении вследствие появления эксцентричной симптоматики служит основой нарратива становления-нездоровым. Если доступ к высокотехнологичному медицинскому оборудованию нам формально открыт только в медучреждении, то лекарственные препараты как средство избавления от недуга и поддержания должного качества

[6] Лехциер В. Эффекты медикализации и апология патоса // *Топос*. 2006. № 1 [Электронный ресурс] Точка доступа http://topos.ehu.lt/zine/2006/1/lekhzier.htm.

[7] Плавинский С. Осознала ли медицина свои пределы? К 30-летию *Медицинской Немезиды* Айвана Иллича // *Отечественные записки*. 2006. № 1(28) [Электронный ресурс] Точка доступа: http://www.strana-oz.ru/2006/1/osoznala-li-medicina-svoi-predely-k-30-letiyu-medicinskoy-nemezidy-ayvana-illicha.

жизни легко обнаруживают себя и в домашней «обстановке». Развиваясь преимущественно в контексте биомедицины, современная фармацевтика, однако, легко нарушает границы естественно-научной строгости лабораторных исследований и регистрируемых симптомов. Фармакотерапия обращена как к *illness* (субъективный опыт болезни, «именно с жалобами на *illness* как на появившуюся жизненную проблему мы приходим к врачу и описываем *illness* на принятом в данной культуре языке»[8]), так и к *disease* (объективная патология, изменение биологической структуры или функции). Как отмечает Дебора Луптон (Deborah Lupton), начиная с 1970-х альтернативные терапии (также известные как холистические или натуральные терапии) находят большое число своих приверженцев. Дискурсы данных терапий конституируют отказ от дуализмов (природа/культура, индивидуум/общество, сознание/тело, субъект/объект). В противоположность ортодоксальной медицине, болезнь (*illness*) рассматривается как дисбаланс между индивидуумом и его/её окружающей средой, данный взгляд контрастирует с биомедицинской моделью болезни (*disease*) как результатом инвазии внешнего патогена.[9] Предполагается, что альтернативные методы терапии менее техничны, неинвазивны (например гипноз, массаж, медитация, фитотерапия, акупунктура). Альтернативные модели во многом строят парадигму лечения на обращении к энергии природы, символической силе природного. Однако критики подобного подхода указывают, что в «нетрадиционной» медицине природное эксплуатируется и нередко навязывается «клиенту». Так, например, синтетические лекарства определяются как «искусственные» и «химические» (с негативными коннотациями по отношению к здоровью), в то же время траволечение репрезентируется как натуральное и нехимическое – и значит, безопасное, однако следует учитывать, что многие натуральные экстракты могут быть токсичными, в свою очередь химически полученные препараты – вытяжками из натурального сырья.[10] Критически рассматривая указанные модели, можно также отметить, что в процессе поиска «совершенного», «целостного», «позитивного» здоровья, которое охватывало бы все сферы жизни человека и которое рассматривается значительно шире, нежели просто отсутствие недомогания или дискомфорта, – в этом случае альтернативная медицина дополняет медикализацию западного общества.[11] Можно предположить, что человек мира информации требует эффективного, подлинного знания о здоровье как от доказательной биомедицины, так и от альтернативных терапий, то есть включение в процессы медикали-

---

[8] Лехциер, *Субъективные смыслы болезни*, указ. статья.

[9] Lupton D. Alternative therapies and self-help groups: challenging medical dominance? // Lupton D. *Medicine as Culture*. Sage, 2003. P. 135–141.

[10] Lupton, op. cit., p. 136. Д. Луптон ссылается на исследование: Coward R. *The Whole Truth: the Myth of Alternative Health*. London: Faber and Faber, 1989.

[11] Lupton, op. cit., p. 138.

зации нередко рассматривается как неотъемлемая составляющая терапевтического общества[12].

Лекарственные препараты надёжно зафиксированы в ритме жизни, обретя статус верного спутника, который поможет «в горе и в радости». Память о наличии у лекарства строгой рациональной составляющей – стирается. Медикаментозная оболочка распадается на фрагменты заботливости о здоровье в актуальном его понимании. Хроническое чувство ожидания всевозможных проявлений не-здоровья способствует тому, что повседневность насыщается энергией патоса. «Наличие» здоровья воспринимается как залог «социометрического» соответствия. Если в такой ярко оформленный образ здоровья вторгается болезнь, то это наступившее состояние нестабильности, разрыва, выпадения из циркуляции здоровых и успешных также стремится обрести свою статусность, видимое «место». Наши болезни красочно репрезентируются фармацевтическими компаниями. Рекламные ролики, печатная продукция, оптимистичные надписи на упаковках лекарств с аккуратными инструкциями по применению. В большинстве своём фармацевтическая продукция не является дефицитной. Лекарственные средства продаются как по рецепту, так и без него. Многих из нас охватывает лекарствомания: мы стремимся к потреблению разнообразных лекарств, охотясь за новинками и веря в их чудодейственный эффект. Лекарства превратились в товар первой необходимости, а мы – в их верных потребителей.

Фармацевтический препарат проходит достаточно длинную дистанцию от замысла до реализации. Лекарственное средство выдерживает длительную апробацию: путём опытов и экспериментов оно отстаивает *своё право лечить болезнь*. С изобретением и стабильным присутствием на фармрынке нового препарата ещё одна болезнь становится понятной, прочтённой и изученной, а в итоге – нормальной во врачебной практике. Любые тревожащие симптомы изымаются из нашего экзистенционального опыта бытия-больным и переносятся в разряд быстроустранимых посредством лекарств.

Пропущенное через фильтры лабораторных исследований, изученное в своей непредсказуемости, именно такое биологическое воспринимается как способное выжить в наше технократическое время. Присутствие импровизаций в виде различных ненормированных отклонений, осложнений строго пресекается, приводится в соответствие с нормативными показателями. Подобные «показатели» включаются в режим функционирования определённой культуры в*и*дения болезни и её возможных проявлений, а опыт профилактики и устранения болезни служит индикатором адекватности мировым тенденциям борьбы с патологическим. Путь от «болезненного» состояния до здорового наполнен энергией социума, данные потоки энергии содержат в себе информацию о том, какой

12 Бодрийяр Ж. Терапевтическое общество // Бодрийяр Ж. *Общество потребления. Его мифы и структуры*; перевод с франц. Е.А. Самарской. М.: Культ. революция; Республика, 2006. С. 212.

именно образ здоровья принят в обществе, какая болезнь должна быть в кратчайшие сроки изгнана. В «обществе потребления» здоровье превращается в симулякр. Этим симулякром легко манипулировать, но и он, в свою очередь, манипулирует нами. Наша энергия расходуется на порой ни чем не обоснованные страхи по поводу потенциальных болезней: сам перечень заболеваний, их осложнений, способов профилактики, методов лечения – всё это, вторгаясь в повседневность, подталкивает нас к непрерывной заботе о здоровом *образе жизни*. Как и любой товар, здоровье/болезнь ставится на поток. В этой непрерывной циркуляции «товаров» притупляется чувство собственного здоровья: всё расщепляется на бесконечные симптомы, знаки, вкрапления современного общества в индивидуальный мир.

Симулякр нормы пронизывает повседневность, приучая свой частный мир соотносить с социальными объективациями. Чувствительность к пограничным состояниям между нормой и патологией определяет степень включённости фармакотерапии в жизненный мир. Ощущение дискомфорта, нетождественности с нормальным, явная боль исключаются посредством подручных лекарственных средств, применение которых во многих случаях не требует экспертного знания медика. Патология не может пребывать в рамках анонимности, без-ликости, не-нормальное обязано обрести своё лицо (скорее, маску) в «вещности» диагнозов и методов лечения. Не только химически синтезированные («искусственные») препараты обязаны пройти официальную процедуру признания, но и отвары, настои и прочие «участники» традиционной этномедицины.

> «С 1 мая 2011 года Европейский Союз принял решение о запрете бесконтрольного применения лекарственных растений, в первую очередь в виде препаратов. Отныне в специализированных магазинах и аптеках будут продаваться лишь травы и экстракты из них, прошедшие экспертизу или использовавшиеся на протяжении последних 30 лет в странах Евросоюза».[13]

Потребность в доказательстве качества, эффективности и безопасности распространяется на все виды фармацевтической продукции, однако сам способ поиска доказательств терапевтического преимущества того или иного лекарственного средства остаётся достаточно закрытым, слабо артикулированным процессом. Реальное действие лекарственного препарата выявляется отнюдь не в лабораторных условиях и опыте отдельного взаимодействия с физиологическим, психическим, соматическим, но в его столкновении с телесностью человека, способом экзистирования как таковым.

Лекарственные средства, выпущенные фармацевтической промышленностью, официально репрезентируют нашу болезнь в мире культуры. Наши недомогания, нестандартные состояния согла-

---

13 Годовальников Г. Европейский подход к отварам и настоям // *Медицинский вестник*. 2011 (июнь). № 25(1016). С. 5.

суются с миром новых технологий, миром медицинских знаний и массмедийной информации. Наши ощущения изымаются из живого тела – они попадают в мир дорогостоящих и дешёвых, высокоэффективных и не очень, «упакованных» культурой значений боли и жизни без боли. Лекарственные средства обрамляются эмоциями необходимости, полезности, уюта и комфорта. Они – вроде бы то, что нужно в нашем сжатом времени и пространстве: быстрый эффект, приятный запах, вкус, цвет, маленькие удобные формы и упаковки, простота использования. Все эти существенные детали призывают нас к тому, чтобы мы предусмотрительно взяли определённый набор лекарств на отдых, на работу, вспомнили о лекарствах, собираясь в гости.

> «Способность жить в обществе или способность "устанавливать контакт", поддерживать отношения, способствовать обмену, интенсифицировать общественный метаболизм – эти качества становятся в нашем обществе знаком "личности". …
>
> ...Быть универсально "подвижным", надёжным и разносторонним – такова культура эры *l'human engineering*".[14]

Продукты фармации поддерживают состояние универсальной подвижности, мобильности благодаря притягательной лёгкости применения и кажущейся безопасности по сравнению, например, с хирургическим вмешательством. Создаётся ложное ощущение, что смысл фармакотерапии прозрачен, ясен и находится на поверхности повседневности.

> «Высокие потенции фармакотерапии не означают её полной безопасности и возможности осуществления уже сегодня достаточно безопасного и эффективного лечения. Сегодняшняя фармакотерапия, к сожалению, ещё нередко вызывает осложнения, особенно яркие в психиатрической клинике».[15]

Развитие нейрофармакологии, расширение «ассортимента» препаратов психотропного действия позволяют говорить о прочном, цепком наблюдении за нашими субъективными душевными и телесными метаморфозами в мире повседневности.

Лекарства – концентрат знания о боли и болезни, того знания, которое доминирует в определённом обществе в соответствующее время. В.М. Розин отмечает, что

> «в случае с точными медицинскими знаниями (физиологическими, биохимическими и т. п.) нельзя говорить о полной прозрачности. *Во-первых*, потому, что в медицине существуют разные конкурирующие научные школы, *во-вторых*, потому, что медицинские научные теории описывают только некоторые процессы функционирования, вычле-

---

14 Бодрийяр, указ. соч., с. 215, 216.

15 Бехтерева Н. П. *Общие механизмы мозга и болезнь*// Бехтерева Н.П. *Здоровый и больной мозг человека*. М.: АСТ; СПб: Сова; Владимир: ВКТ, 2010. С.110

ненные в более широком целом – биологическом организме или психике. Однако и это не всё. Сегодня медицина рассматривает человека по меньшей мере на четырёх уровнях – *социального функционирования* (например, когда речь идёт об инфекционных или техногенных заболеваниях и эпидемиях), *биологического организма, психики и личности.* При этом современная медицинская наука не в состоянии точно ответить на вопросы, как связаны между собой эти уровни и как характер связей между уровнями должен сказываться при разработке медицинских технологий»[16].

Лекарство обязано быть прозрачно читаемым, предсказуемым, однако оно всегда остаётся непрозрачным для большинства из нас: о том, как конкретное применяемое лекарство подействует на наш «организм», точных прогнозов не может дать ни один учёный. Действие фармакона непредсказуемо, но мы нуждаемся в знании о его существовании, мы нуждаемся в его присутствии в речи, письме, в*и*дении. Восполняя непонятность, неопознанность боли вторжением некоего мистического вещества цивилизации, лекарство – фармакон – несомненно, вбирает в себя смыслы актуальной культуры, а не только достижения фармакологии. Таинственный фармакон[17] пронизывает повседневность своими значениями и эффектами. Многополярность фармакона определяет специфику его проникновения в нашу жизнь: мы нуждаемся в «микстуре», которая структурировала бы отношение человека к бесчисленным окружающим его опасным и безопасным веществам. Мы постоянно поддерживаем силу лекарственного средства, даже веря в его бездействие, – оно всё равно присутствует в повседневности, каждый раз заставляя выбирать, сомневаться, надеяться, разграничивать внутреннее и внешнее, своё и чужое. Этот странный яд – лекарство – создаёт движение болезни, формирует плотные видимые потоки ощущений болезни, различий, нетождественности, его присутствие проблематизирует поле взаимоотношений здоровья и болезни, науки и магии, невидимого и явно зримого. Фармакон причастен к миру как больного, так и врача – он производит различия, противореча «естественной» жизни болезни в организме, но в то же время помогает репрезентировать болезнь в мире видимости, оставляя за собой право выбирать, будет его действие вредоносным или исцеляющим.

На рынке медицинских препаратов появляется всё большее количество быстродействующих лекарств, когда для значительного улучшения физического и психического состояния достаточно однократного приёма лекарственного средства. Произведённые по новейшим технологиям, данные препараты призваны как можно

---

16 Розин В.М. Здоровье как философская и социально-психологическая проблема // *Философия здоровья*. М.: ИФ РАН. С. 49 [Электронный ресурс] Точка доступа: iph.ras.ru/uplfile/root/biblio/2001/Phil_zdor_1.pdf.

17 Об амбивалентности значений фармакона см.: Деррида Ж. *Фармация Платона* / Перевод с франц. А. Гараджи [Электронный ресурс] Точка доступа: http://pharmacie.narod.ru/index.html.

быстрее помочь нейтрализовать патос повседневности, удалить боль и адаптировать организм к реальности. Желание погрузить себя в тотальный комфорт опасно для нашей способности чувствовать. Навязчивое стремление принять лекарство по любому поводу во многом спровоцировано эрой развития информационных технологий. Средства массовой информации учат разбираться в симптомах и синдромах, узнавать и понимать болезнь, предупреждая, однако, что заниматься самолечением небезопасно. Становление пациентом – такой опыт превращается в единственно возможный способ успешно репрезентировать своё «биосоциальное» миру современной культуры.

Смыслы здоровья/болезни фиксируются в видимых формах, в исчисляемой и измеряемой предметности. Такими «формами» становятся медицинские учреждения, задокументированные истории болезней и жалоб и, конечно, лекарства, которые нам назначают. Применение лекарств структурирует нашу болезнь и повседневность: приём в определённые часы в дозированных количествах, внимательное «внутреннее» наблюдение за эффектом. Препараты фармакотерапии основываются на научных формулах, которые нередко мы и стремимся привнести в повседневность, чтобы быть адекватными требованиям мобильности, коммуникабельности, форматируемости. Хотя как пациенты мы предполагаем, что нашу болезнь лечат отнюдь не уникальными, но стандартными, адаптированными обществом, методиками, мы, официально оформив свою болезнь, будто получаем собственную формулу нездоровья и здоровья, подтверждённую Другим в лице врача и назначенной лекарственной терапии. Таблетки, суспензии, капсулы оказываются в регистре образов повседневности. Попадая в мир экзистенции человека, взаимодействуя с телесностью, живым телом, «продукты» фармакологии становятся активными действующими веществами, способными убедить в «открытии» знания о подлинности собственных ощущений. Присутствие чудо-шкатулки с лекарствами на все случаи жизни не является более свободным индивидуальным выбором каждого, но способствует напоминанию, что лишь своевременное и правильное обращение с этой «сокрытой открытостью» даёт нам возможность продолжения жизненной авантюры... в рамках заданных координат.

РАСКОДИРОВАННЫЕ ВИЗУАЛЬНЫЕ ПОТОКИ: КАПИТАЛИЗМ И *YOUTUBE*

Виктория Константюк[1]

Abstract

YouTube captures a status of the dominant mode of representation, the priority to show. We are interested in the following questions here: how do new media and new technologies affect our dreams, desires, fantasies and everyday practices. We can argue that *YouTube* changes both our understanding of everyday life and ourselves. When Umberto Eco was interested first of all in the aesthetic of seriality and repetition, we are more interested in the social logic of this phenomenon. The main aim of this article is to try to understand the logic of cultural schizophrenia (visual seriality, repetition) on *YouTube*.

Keywords: *YouTube*, seriality, capitalism, schizoanalysis, schizophrenia, cultural schizophrenia.

«Наше общество производит шизофреников так же,
как шампунь *Dop* или автомобили *Renault*,
с тем единственным различием,
что шизофреников нельзя продать».

Жиль Делёз, Феликс Гваттари[2]

Основная цель данной статьи – рассмотреть и проанализировать новые визуальные практики, практики визуальной серийности, которые реализуются в таком медийном пространстве, как *YouTube*; уйти от рассмотрения серийности как чисто эстетического феномена (Умберто Эко); рассмотреть эстетическую серийность и экономическую, капиталистическую серийность (Жан Бодрийяр, Фредерик Джеймисон) как гомологичные феномены. В данной статье также будет осуществлена попытка прочтения повторения и серийности в *YouTube* (их можно обозначить термином *культурной шизофрении*) через психоаналитическое и шизоаналитическое понятие шизофрении, а также с опорой на психомарксистский подход Славоя Жижека к исследованию киберпространства. Ключевым моментом в данном анализе выступает для нас понимание медиа не только как средства, способа,

---

1 Виктория Анатольевна Константюк – культуролог, преподаватель департамента медиа Европейского гуманитарного университета (г. Вильнюс, Литва).

2 Делёз Ж., Гваттари Ф. *Капитализм и шизофрения. Анти-Эдип.* М., 1990. С. 388.

канала передачи информации и коммуникации, но и как формы социальной *медиации* (опосредования) индивидуальных желаний.

Визуальное желание, повторение и серийность в *YouTube*

Сравнительно недавно появившись, *YouTube* стал неотъемлемой частью нашей повседневности и нашего повседневного опыта. Благодаря *YouTube* мы имеем возможность в любой момент послушать любимую музыку, посмотреть новые и/или давно забытые фильмы, клипы, мультфильмы. *YouTube*, действительно, можно считать архивом визуального, к которому есть доступ не только у отдельных лиц (так называемых экспертов), но у любого пользователя этого сервиса. Возможно, *YouTube* стал бы популярным, даже будучи всего лишь базой данных, архивом, однако он представляет собой всё-таки нечто большее, и это хорошо заметно, если сравнить его с ещё одним видеосервисом в Интернете – *Vimeo*, который всё же является больше пространством для профессиональных фильммейкеров и сообществ, а не для простых пользователей.

В *YouTube* же активно и стремительно происходит переконфигурация символического медийного пространства, в котором человек соотносится с визуальным порядком, экраном и, соответственно, с самим собой и своими желаниями. Первоначально *YouTube* планировался как сайт видеознакомств, согласно легенде самих разработчиков этого сервиса. В 2005 году понятие видео в сети было ещё достаточно необычным, тогда как сейчас без видео и видеороликов достаточно сложно представить себе Интернет.

В 2006 *Google* приобрёл *YouTube*, что также явилось важным поворотом в развитии этого онлайн сервиса. *YouTube* изменил общие правила и устоявшиеся каноны рекламы. На протяжении нескольких лет видеохостинг *YouTube* пытался за счёт привлечения рекламодателей приносить доход *Google*. В настоящее время ежегодный доход корпорации *Google* от размещаемой рекламы на видеохостинге *YouTube* составляет более USD 1 000 000 000, и сегодня это один из ключевых проектов *Google*.[3] Таким образом, *YouTube* является своего рода картографией коллективного скопофилического влечения и визуального желания, которое уже эксплуатируется рекламной и развлекательной индустрией.

Несмотря на то что открытие *YouTube* состоялось в 2005 году, в белорусском и российском контекстах этот сервис стал реальностью и повседневностью значительно позже. Это связано во многом и с объективными причинами (темпы развития Интернета, охват территорий) и, в частности, с введением российской версии *Youtube* (ru.youtube.com), запущенной 14 ноября 2007 года, как и большинство локализованных версий.

---

[3] Родичев И. *YouTube — площадка для продвижения бренда* // [Электронный ресурс] Точка доступа: http://bubunta.com/youtube-ploshhadka-dlya-prodvizheniya-brenda.html.

Существование *YouTube* актуально в качестве общего глобального визуального пространства, или пространства визуального. Глобализация, как полагает Ф. Джеймисон – и в чём с ним можно согласиться, – является сегодня неизбежной чертой национальной жизни и, следовательно, индивидуального опыта.[4]

Используя идею параллаксного взгляда, можно попытаться рассмотреть *YouTube* как параллакс. В книге *Устройство разрыва. Параллаксное видение* Славой Жижек, опираясь в своём понимании на диалектику Гегеля и понятие параллакса К. Каратани[5], подчёркивает критический потенциал параллаксного взгляда, позволяющий отказаться от попыток сведения одного аспекта к другому, т. е. от так называемого диалектического синтеза противоположностей. Такой подход (взгляд) позволяет сталкиваться с реальностью, которая раскрывается через *различие, напряжение, напряжённость* (*tension*), т. е. через параллакс. Таким образом, основной посыл Жижека – заменить идею полярности противоположностей концептом неотъемлемого напряжения, разрыва, несовпадения Единицы с самой собой. Промежуток, разрыв, который отделяет Единицу от самой себя, – это и есть параллакс в понимании словенского философа.

Таким образом, с одной стороны, *YouTube* – это личный канал каждого пользователя и новая конфигурация визуальных желаний и визуальных практик; с другой стороны – это новое социальное пространство, новый канал и код подключения к нему, а также пространство публичности, публичного доступа к визуальному. Кроме того, в *YouTube* мы наблюдаем позитивные черты глобализации – всемирную коммуникацию, крушение границ и преодоление узости интересов в новом в*и*дении того, что глобальная жизнь может быть организована иначе, однако глобальное при этом предстаёт как нечто непредставимое, невообразимое как целое, которое каждый раз распадается на отдельные видеоролики и видеофрагменты.

Предположим также, что *YouTube* как новая форма социальной медиации индивидуальных желаний и новое пространство визуальных практик позволяет продолжить и развить тему, которую поднял в своей работе *Инновация и повторение* Умберто Эко о роли повторения и серийности в искусстве и массмедиа модернизма и постмодернизма. Вероятно, ни Эко, ни Джеймисон[6], когда писали свои тексты, не могли вообразить того потока римейков, ремиксов, пастишей, повторений, который захлестнёт новую символическую виртуальную реальность, реальность *YouTube*. Томас Эльзассер, к примеру, также полагает, что в *YouTube* изначально заложен принцип серийности, повторяемости:

---

[4] См.: Джеймисон Ф. Репрезентация глобализации // *Синий диван*. 2010. № 14 [Электронный ресурс] Точка доступа: http://polit.ru/article/2010/04/05/jameson/

[5] Karatani K. *Transcritique: On Kant and Marx*. MIT, 2003.

[6] Jameson F. *Postmodernism or The Cultural Logic of Late Capitalism*. Verso, 1991.

«Сценарные пространства *YouTube*, или плутовские нарративы, удерживаются вместе не посредством согласованного диегесиса, не посредством согласованной субъективной позиции, но посредством вечных колебаний между "полнотой" отсылки и распознавания и "пустотой" повторения и избытка, между единичностью встречи и бесчисленной множественностью, в которой единичное происходит»[7].

Предположим, что *YouTube* – это новое массмедийное пространство по производству и потреблению повторения и серийности, в отличие от кино и телевидения. Эту серийность мы рассмотрим в рамках и в соотношении с общими социально-экономическими, социально-культурными изменениями. Предположим также, что серийность, повторение по-новому возвращаются к нам сегодня в *YouTube* в утопическом виде. Тогда актуальными для нас будут следующие вопросы: что есть серийность в *YouTube*? Как она работает? Можно ли серийность в кино и на телевидении ретроспективно считать предвестником серийности в Интернете, или речь идёт о кардинально разных серийностях? Серийность в *YouTube* дублирует, воспроизводит, усиливает логику потребительского капитализма, или мы наблюдаем сопротивление этой логике? И если Умберто Эко интересовался прежде всего эстетической (т. е. безотносительно к социально-экономической логике культуры, без учёта так называемого «медиативного кода»[8] (Джеймисон)) составляющей серийности и повторов в рамках кино, телевидения и рекламы, то нас интересует прежде всего логика этого явления в соотнесении с социальной логикой. Поэтому в данной статье будет осуществлена попытка через эстетическое (в данном случае визуальное, серийное) схватить социальную логику повседневной, массовой, глобализированной визуальной культуры на современном этапе.

От клинической шизофрении к культурной шизофрении

В книге *Постмодернизм* Фредрик Джеймисон следует за лакановским психоанализом в понимании шизофрении, но не в строго клиническом смысле этого слова, а скорее, исходя из социальных, политических, экономических детерминаций. Он акцентирует внимание на изменении культурной патологии, на том, что отчуждение субъекта в эпоху постмодернизма, в отличие от модернизма, замещается его распадением. И именно на поверхности искусства и/или медиа (повседневной медиажизни) эти изменения, смещения становятся заметны. Джеймисон в своей книге риторически во-

---

7 Elsaesser T. Tales of Epiphany and Entropy: Around the Worlds in Eighty Clicks // P. Snickars, P. Vonderau (eds.) *The YouTube reader*. Sweden, 2009. С. 184.

8 «Медиативный код» – это система гомологий между различными феноменами, «текстами» культуры, включающая также и моменты деформации, компенсации, вытеснения при их взаимопереводе.

прошал: как культурная продукция такого субъекта может быть чем-то иным, кроме как «нагромождением фрагментов», практикой создания беспорядочного, разнородного, отрывочного, случайного?

Шизофрению Джеймисон, вслед за Лаканом, видит как разрыв отношений между означающими. Согласно Джеймисону, шизофренический опыт – это опыт изолированных, разъединённых, дискретных материальных означающих, которые не удаётся связать в последовательный ряд (например, подрыв соотношений часть/целое, распад связности вербального и визуального текста). Вслед за Джеймисоном мы можем предположить гомологичность психики современного субъекта, его желаний и культурной, медийной продукции и практик, т. е. выйти за рамки клинической, чисто психоаналитической постановки проблемы и рассмотреть перверсию и шизофрению не просто как индивидуальные проблемы и формы реализаций индивидуальных желаний, а в качестве культурной «патологии». То есть попытаться соотнести психику субъекта с онтологией сегодняшней (медиа) жизни.

В рамках такой постановки вопроса будет продуктивным обратиться к пониманию шизофрении в шизоанализе Жиля Делёза и Феликса Гваттари. В книге *Капитализм и шизофрения* шизофрения рассматривается указанными авторами диалектично. С одной стороны, шизофрения как возможность ускользания от капиталистической паранойи и машин желания. Например, по мнению Виктора Мазина, Делёз и Гваттари воздают хвалу шизофренику, ведущему борьбу за реальность, за желание, за себя против государственно-капиталистической паранойи. Для Делёза и Гваттари шизофрения – это негативное капиталистической формации, т. е. она наделяется революционным статусом ускользания, бегства от капиталистической паранойи.[9] С другой стороны, мы можем говорить о сходстве капиталистической шизофрении (серийности) и её производства в постмодернистской культуре (вслед за Джеймисоном[10]) с пониманием шизофрении в шизоанализе. Согласно Делёзу и Гваттари, шизофреник в некотором смысле более капиталист, чем капиталист, более пролетарий, чем пролетарий: он раскодирует потоки, и в этом завязывается что-то вроде природной тождественности капитализма и шизофреника. То, что является общим для капитализма как общественной структуры и шизофрении как процесса, – это общность, которая никогда не реализуется, не принимает конкретного облика; это общность некоего ещё абстрактного принципа. И капитализм, и шизофрения, по мнению Делёза, постоянно пропускают, испускают, перехватывают и концентрируют раскодированные и детерриториализированые по-

---

9 Мазин В. *Пять парадоксов. Соображения о шизоанализе после прочтения книги Жиля Делёза «Переговоры»* // [Электронный ресурс] Точка доступа: http://magazines.russ.ru/km/2004/4/ma10.html.

10 Jameson, op. cit.

токи.[11] То есть в шизоанализе шизофрения рассматривается как то, что схоже с капиталистической логикой, однако шизофрения содержит в себе возможность выхода за пределы капиталистической паранойи, поскольку, в отличие от капитализма, не осуществляет процесс аксиоматики. Шизофреник вообще не аксиоматизируется, он всегда идёт ещё дальше вместе с раскодированными потоками, а при необходимости и вовсе без потоков, лишь бы не подвергнуться кодированию. В то время как капиталистическое производство постоянно останавливает шизофренический процесс, превращает его субъекта в ограниченную капиталистическую сущность, как если бы оно видело в этом процессе образ своей собственной смерти.

Как полагает Джеймисон, в *Анти-Эдипе* Делёз и Гваттари дают нам в*и*дение истории, которое опирается на трансформацию базисных общественных форм, а также на корреляцию смещения в смыслах и концептуальных категориях с различными типами социоэкономических инфраструктур.[12] Шизофрения служит чем-то вроде нулевого уровня, относительно которого можно оценивать разнообразные формы человеческого бытия:

> «Шизофрения для Делёза и Гваттари, таким образом, – это нечто вроде изначального потока, лежащего в основе самого существования; с клинической точки зрения шизофреника как раз и отличает это почти наркотическое разрушение временн*ых* и логических связей, смена одного момента опыта другим без той организации и той перспективы, которые задаются различными “видами абстрактного упорядочивания значений” – будь то индивидуальных или социальных, – связываемых нами с обычной повседневной жизнью»[13].

Фредрик Джеймисон видит шизофрению в понимании Делёза и Гваттари как нечто вроде потока, который со временем в рамках различных социальных образований упорядочивается в более усложнённую, но и более репрессивную структуру; организованная социальная жизнь тем или иным способом кодирует этот поток, выстраивает его в те или иные упорядоченные иерархии значений. Кроме того, Джеймисон видит в гипотезе Делёза и Гваттари (концепция потоков и кодов) новые возможности, благодаря которым уже устаревший образец типологии обществ: дикие, варварские, цивилизованные (Энгельс, Морган и антропологический эволюционизм в целом) – превращается в более-менее сложный элемент технического инструментария. Состояние дикости есть момент кодирования изначального шизофренического потока, на стадии

---

11 Делёз Ж. *Коды и капитализм (лекция 16 ноября 1971 года)* // [Электронный ресурс] Точка доступа: http://www.censura.ru/articles/codecapital.htm.

12 Джеймисон Ф. По ту сторону пещеры: демистификация идеологии модернизма // *Материалы к заседанию клуба «Красная площадь» 22 мая 2006 года. Мечта и катастрофа: смена прописей мира* (с. 20) [Электронный ресурс] Точка доступа: http://intelros.ru/club/texts/sbornik_8_club.pdf.

13 Джеймисон, *По ту сторону пещеры*, указ. соч., с. 21.

варварства речь идёт о перекодировании. При капитализме реальность подвергается новому типу воздействия: десакрализация и обмирщение, квантификация и рационализация – это всё процессы декодирования предшествующих типов реальности. Модернизм (современное общество) – это повторное кодирование декодированного потока, т. е. попытки заново закодировать, снова изобрести сакральное, вернуться к мифу; это целый сонм стратегий повторного кодирования, которые характеризуют различные виды модернизма.

Жак Бодрийяр в книге *Символический обмен и смерть* также близок к шизофренической идее потоков Делёза и Гваттари. Так, он полагает, что сегодня капиталистическая система сама оформляется как развязывание энергий, как стратегия ценностного дрейфа. Система может подключаться или отключаться, рано или поздно все энергии вливаются в неё. Капитал – это энергетическая и интенсивная система. Отсюда невозможность (по версии Лиотара) отличить либидинальную экономику от экономики самой системы (экономики ценности); отсюда невозможность (по версии Делёза) отличить капиталистическую расщеплённость от революционной:

> «Ведь система – всему хозяйка: подобно Господу Богу, она вольна связывать и развязывать энергии; невозможным, а вместе с тем и неизбежным для неё является лишь одно – обратимость. Процесс становления ценности необратим. Оттого для системы смертельна одна лишь обратимость, а не развязывание или дрейф»[14].

Предположим, что в *YouTube* мы наблюдаем шизофренически-капиталистическое раскодирование (визуальных) потоков, вслед за раскодированием потока денег, труда и последующим сведением их снова в новую конструируемую машину, которая является не машиной кодирования, а аксиоматической машиной.[15] В *YouTube* мы сталкиваемся с новым режимом и видами серийности и повторения (культурной шизофренией), переход к которым связан с возможностью перехода от массового потребления серийности и повторения к массовому производству. Этому способствует логика Web. 2.0, т. е. логика массового сервиса, позволяющего пользователям самостоятельно производить контент, манипулировать связями между своими и чужими материалами в сети, массово создавать ремиксы и римейки. В *YouTube* не редкость сочетание в одном ролике разных типов медиа, например рекламы, фотографии, фрагментов фильмов и повседневной съёмки. Лев Манович называет такое смешение ремиксабилити (*Remixability*):

---

14 Бодрийяр Ж. *Символический обмен и смерть*, М.: Добросвет, 2000. С. 49.

15 Основные ключевые термины шизоанализа Делёза и Гваттари, с помощью которых они описывают, характеризуют капиталистическое общество, – это раскодирование прежде кодированных и перекодированных потоков и капиталистическая аксиоматика.

«Сейчас мы смотрим на новый набор инструментов для сбора и ремикса микроконтента новыми и полезными способами»[16].

При помощи новых удобных интерфейсов мы получаем в своё распоряжение более мелкие элементы звуков, музыки, видео. Поэтому спектр визуальных желаний пользователей *YouTube* достаточно широк: от видеоисповедей до порой чисто технических и на первый взгляд бессмысленных видеотрансформаций. Пользователь *YouTube* как бы оказывается в ситуации «навязчивого повторения», или, точнее, «побуждения к повтору». Томас Эльзассер называет это *синефилией технологического фетишизма,* когда на первый план выходит не само видео, а активный индивидуальный опыт восприятия и персональный опыт освоения медиума. Именно посредством этого персонального, индивидуального, как уникального, так и полностью подчинённого предустановленной схеме (заложенной в самой структуре *YouTube* и его возможностях) опыта каждого пользователя, вырисовывается визуальная форма индивидуальных желаний и социальная функция *YouTube*.

Капитализм, киберпространство, *YouTube*

Славой Жижек также полагает, что сегодня всё чаще сама культурно-экономическая машина, для того чтобы воспроизводить себя в условиях рыночной конкуренции, не только позволяет, но прямо подталкивает к производству всё более разнообразных эффектов и скандальной продукции.[17] «Нормальное» состояние капитализма, по мнению Жижека, – это непрерывная революционизация собственных условий существования:

«Капитализм изначально подвержен “разложению”, он всегда уже несёт на себе родимые пятна противоречия, дисгармонии, имманентного дисбаланса. Именно поэтому он изменяется, непрестанно развивается»[18].

Предел капитализма (который заключён в самом капитале, как полагал Маркс) выступает не столько препятствием, сколько движущей силой его развития: чем больше он «разлагается», чем глубже становятся его противоречия, тем больше он вынужден революционизироваться ради выживания. По мнению Славоя Жижека, киберпространство является своего рода идеальным воплощением идеологии капитализма, которое в одном из интервью Билл

16 «Now we are looking to a new set of tools to aggregate and remix microcontent in new and useful ways»; см.: Manovich L. *Remixing and Remixability* // [Электронный ресурс] Точка доступа: http://imlportfolio.usc.edu/ctcs505/manovichremixmodular.pdf.

17 См.: Жижек С. *Когда простота означает странность, а психоз становится нормой* // [Электронный ресурс] Точка доступа: http://anthropology.ru/ru/texts/zizek/ripley.html.

18 Жижек С. *Возвышенный объект идеологии*. М.: Художеств. журнал, 1999. С. 55.

Гейтс назвал «капитализмом без трений» (*«friction-free capitalism»*). Данное сравнение, по Жижеку, отлично выражает социальную фантазию, лежащую в основе идеологии капитализма киберпространства, фантазию о совершенно прозрачной эфирной среде обменов, в которых исчезает последний след материальной инерции.[19] «Трения», от которых происходит избавление, относятся не столько к реальности материальных препятствий, но прежде всего к Реальному травматических социальных антагонизмов, властных отношений, которые придают пространству общественного обмена патологический оборот. Поэтому словенский философ считает, что

> «самое ужасное в лозунге "капитализма без трений" заключается в том, что хотя действительные "трения" по-прежнему существуют, они становятся невидимыми, вытесняются в преисподнюю, находящуюся за пределами нашей "постмодернистской" постиндустриальной вселенной. И именно поэтому дигитализованную вселенную коммуникации "без трений", технологических гаджетов и т. д. всегда преследует представление о том, что глобальная катастрофа совсем близко и может разразиться в любую минуту»[20].

Славой Жижек также обращает наше внимание на два гомологичных варианта разрыва между реальностью и виртуальностью: на разрыв между реальным производством и виртуальной/призрачной сферой Капитала и разрыв между эмпирической реальностью и виртуальной реальностью киберпространства. Так что в социальных условиях позднего капитализма сама материальность киберпространства автоматически производит иллюзорное абстрактное пространство обмена «без противоречий», в котором стёрта особенность социального положения участников.

«Опасность» же капитализма, согласно Жижеку, состоит в том, что при всей своей глобальности, включающей все миры, он поддерживает в строгом смысле «безмирную» идеологическую констелляцию, лишая подавляющее большинство людей сколько-нибудь значимой «когнитивной карты». Универсальность же капитализма заключается в том, что он обозначает не «цивилизацию», не определённый культурно-символический мир, а нейтральную экономико-символическую матрицу (а также матрицу социальных отношений), которая работает, например, с азиатскими ценностями так же, как и со всеми остальными.[21]

Итак, с одной стороны, *YouTube*, в отличие от радио и телевидения, действительно является более эффективным потенциальным пространством для взаимных обменов и коммуникации

---

19 См.: Zizek S. *What Can Psychoanalysis Tell Us About Cyberspace?* (p. 803) // [Электронный ресурс] Точка доступа: http://www.psybc.com/pdfs/library/Psa_Cyberspace.pdf 12.06.2011.

20 Жижек С. *Виртуальный капитализм* // [Электронный ресурс] Точка доступа: http://chewbakka.com/brains/virtual_capital.

21 Жижек С. *Устройство разрыва. Параллаксное видение*, М., 2008. С. 448.

(взять хотя бы возможность создания собственного канала, размещения видеоответа, комментариев), о котором писал Жан Бодрийяр[22] и мечтал Г. Энценсберг[23] посредством утопической идеи возвращения к социалистическому предназначению медиа. С другой стороны, отсутствие чётких границ зачастую сводит подобные практики и желания к мастурбационному[24], нарциссическому средству одинокого удовольствия. При этом социальная жизнь в эпоху *YouTube*, как полагает Андрей Горных, трансформируется в несуществующую историю, выступает для пользователей всего лишь как предлог для создания своих частных потоков визуального удовольствия на руинах публичной сферы.[25] Возможность коммуникации оборачивается бесконечными потоками фрагментированных видео и комментариев к ним. И, вероятно, стоит согласиться с Томасом Эльзассером, что единственно возможная и адекватная стратегия изучения *YouTube* – это вообразить себя Web 2.0 фланёром:

> «…когда ни причинно-следственная цель действий и реакций, ни временн*а*я последовательность мест не детерминируют направление или траекторию путешествия, но когда человек руководствуется ключевыми словами и тэгами, облаками тэгов или семантическими кластерами, встроенными ссылками, комментариями пользователей и, конечно, своими свободными ассоциациями»[26].

Так же и в современной культурной сфере, по мнению Жижека, мы сталкиваемся с множеством жизненных стилей, которые никак не сообщаются один с другим: всё, что мы можем сделать, – обеспечить условия для их толерантного сосуществования в мультикультурном обществе. Политические различия, обусловленные политическим неравенством или экономической эксплуатацией, натурали-

---

22 Согласно Бодрийяру, именно в символическом обмене существует одновременный ответ, но не существует передатчика и приёмника, с одной стороны, и сообщения – с другой, так же как и не существует самого сообщения, то есть блока информации, требующего однозначной расшифровки, направляемой кодом. Действие символического заключается в разрушении однозначности «сообщения», в восстановлении амбивалентности смысла и ликвидации инстанции кода.

23 По мнению Г. Энценсберга, сама структура медиа в основе своей эгалитарная, а революционной практике необходимо освободить внутренние потенции медиа, извращённые капиталистическим порядком, вернуть им социальное призвание открытой коммуникации и безграничного демократического обмена, восстановить социалистическое предназначение. См.: Enzensberger H. *Constituents of a Theory of the Media* // [Электронный ресурс] Точка доступа: http://excerpter.wordpress.com/2006/10/21/hans-magnus-enzensberger-constituents-of-a-theory-of-the-media-1970/

24 Славой Жижек полагает, что мастурбация является формой сексуальности, идеально вписывающейся в координаты киберпространства и капитализма; см. Жижек С. *О насилии*. М., 2010. С. 27–30.

25 Gornyk A. *From YouTube to RuTube, or How I Learned to Stop Worring and Love All Tubes* // Snickars, Vonderau (eds.), op. cit., p. 441–455.

26 Elsaesser, op.cit., p. 167–168.

зуются и нейтрализуются в различиях культурных. И именно этот разрыв идеально воплощён в феномене киберпространства. Предполагалось, что киберпространство объединит людей в Глобальной Деревне, однако на самом деле вместо Глобальной Деревни, большого Другого, мы параллельно получаем множество маленьких Других, племенных, то есть частичных, идентификаций.[27] Так что можно сказать, что визуальный прорыв (серийность и новое перверсивное, римейковое отношение с/к видео) *YouTube* не обходится без остатка и нехватки, нехватки социального. Социальное, в том числе как его понимает Жан Бодрийяр[28], – это то, что вытесняется в культуре посредством медиа, но одновременно возвращается в виде новых утопических форм медиации, коммуникации и обмена.

Поэтому *YouYube*, можно сказать, разрешает, преодолевает, но одновременно делает видимыми внутренние тупики не только телевидения, но и самого социума. Социальное воздействие киберпространства, по мнению Жижека, не выводится напрямую из технологий и протезов, а скорее – из социального модуса. Преобладающая форма дигитализации, затрагивающая наше переживание собственного «я», опосредована структурой позднекапиталистической глобализированной рыночной экономики. Оборотной стороной этой прямой демократии киберпространства является «хаотичное и непостижимое изобилие сигналов и их схем, которые – как бы я ни напрягал своё воображение – останутся выше моего понимания: Иммануил Кант назвал бы это явление божественным киберкосмосом»[29].

В статье *Что психоанализ может сказать нам о киберпространстве?* (*What Can Psychoanalysis Tell Us About Cyberspace?*) Славой Жижек описывает две стандартные реакции, два стандартных взгляда на киберпространство.

Во-первых, киберпространство как разрыв с эдипальным символическим законом (психоз, шизофрения), что предполагает приостановление символической функции господина и потенциально подрывает царствование Эдипа. В этом случае подчёркивается освободительный потенциал киберпространства. Киберпространство открывает область смещения для множественных сексуальных и социальных идентификаций, потенциально освобождая от патриархального закона, Имени отца. И здесь, на наш взгляд, очевидно сходство с пониманием шизофрении Делёзом и Гваттари.

Во-вторых, киберпространство как продление Эдипа другими средствами (невроз). Сюда Жижек относит точку зрения Жана

---

27 Жижек С. *Матрица или две стороны извращения* // [Электронный ресурс] Точка доступа: http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/Article/Gig_Matr.php.

28 Бодрийяр Ж. …или конец социального // Бодрийяр Ж. *В тени молчаливого большинства, или Конец социального*. Екатеринбург, 2000. С. 72–95.

29 Жижек С. *Цифровая демократия или цифровое варварство* // [Электронный ресурс] Точка доступа: http://russ.ru/Mirovaya-povestka/Cifrovaya-demokratiya-ili-cifrovoe-varvarstvo.

Бодрийяра и Поля Вирилио и делает акцент на невозможности вообразить альтернативу (Эдипу).

Однако, по мнению Жижека, оба варианта неполные, недостаточные. Поэтому он подчёркивает специфический промежуточный (интермедиальный) статус перверсии. Перверсия – это промежуточное звено между психозом и неврозом, между психотической потерей Закона и невротической интеграцией в Закон.

Невроз	Перверсия	Психоз (шизофрения)
Принятие кастрации Невротическая интеграция в Закон	Отрицание кастрации	Отвержение (*Verwerfung*) кастрации Психотическая потеря Закона

Схожим образом выразил две перспективы, два ожидания от интернета Андрей Горных в статье *From YouTube to RuTube, or How I Learned to Stop Worring and Love All Tubes*, полагая, что изменения в коммуникационных технологиях всегда сопровождаются как оптимистичным ожиданием их потенциального социального использования, так и опасениями по поводу возможного вредного воздействия на общество[30]:

• исходя из оптимистической точки зрения либерального технократического дискурса, Интернет представляет собой технонаучную инновацию, эффективно обеспечивающую доступ к информации, личной свободе и публичной сфере;

• согласно пессимистическим ожиданиям, Интернет коммодифицирует (превращает в товар) микротекстуру коммуникации, помещая рекламу в центр персональных обменов и бескорыстных удовольствий.

• *YouTube*, по мнению Горных, располагается в самом центре подобный ожиданий.

Мы можем также говорить о параллаксном разрыве и напряжении между субъектом и социальной реальностью, об отсутствии того, что Джеймисон назвал «когнитивным картографированием», т. е. о неспособности поместить свой опыт внутрь значимого целого. Виртуальное же пространство в целом и *YouTube* в частности (как форма социальной медиации) со всеми индивидуально-визуальными перверсиями, фантазиями и серийностью мы можем рассматривать в качестве фантазма, который призван заполнить, компенсировать этот разрыв. Но одновременно он имеет и вполне утопическую направленность, которую Жижек обозначает как аффектирование киберпространством общественной жизни.

<table>
<tr><td rowspan="3">Воображаемое субъекта и его фантазматический фон</td><td>Разрыв</td><td rowspan="3">Публичная символическая идентичность субъекта</td></tr>
<tr><td>Киберпространство</td></tr>
<tr><td>Постэдипальная либидинальная экономия</td></tr>
</table>

[30] Gornyk, op. cit., p. 411.

Так, с одной стороны, имеется мечта о новом обществе, в котором децентрализованные сети позволят индивидам связываться и строить коллективную политическую систему, прозрачный мир, где не будет места тайнам непроницаемого бюрократического государства. С другой стороны, использование компьютеров и виртуальной реальности в качестве инструментов перестройки общества приводит к созданию общества внутри машины, сводящей индивидов к изолированным монадам, которые в одиночестве сидят перед своими компьютерами и в конечном итоге остаются в неуверенности относительно того, является ли мужчина или женщина на экране, с которыми они общаются, «реальной» личностью, фиктивной персоной, агентом, совмещающим в себе несколько «реальных» персон, или вообще компьютерной программой.

Сегодня, по мнению Жижека, медиа, и особенно Интернет, упрекают в том, что самые интимные вещи, вплоть до подробностей сексуальной жизни, могут быть выставлены на всеобщее обозрение, в связи с чем частная жизнь оказывается под угрозой и даже исчезает. Но следует иметь в виду, что в публичном показе интимных деталей происходит исчезновение *самой публичной жизни*, публичной сферы, в которой ты действуешь как символический агент, не сводимый к частному индивиду, к совокупности интимных свойств, желаний, травм. После распада систем, обеспечивающих социальную связность, и предоставления субъекту необходимых средств для воображаемых и символических идентификаций, сегодня осталось немного альтернатив, обеспечивающих возможность вписывания субъекта в матрицу символического.

Если Славой Жижек видит перверсивную логику как в индивидуальных практиках и желаниях, так и, в целом, в логике функционирования киберпространства в рамках современной культуры, то вслед за Делёзом, Гваттари и Джеймисоном мы попытались рассмотреть *YouTube* ещё и как пространство раскодированных визуальных потоков, как шизофреническое пространство. То, что объединяет и перверсию и шизофрению, – это особое (во многом схожее – отрицание и отвержение) отношение к Закону, к Эдипу, к кастрации. Психоз (шизофрения), как и перверсия, являются различными формами отказа от кастрации для сохранения фаллической матери (Другого без нехватки). Поскольку в *YouTube* по сути нет чётких границ, запретов, отсутствие явных ограничений (за исключением нарушений авторских прав и материалов порнографического характера) сталкивает пользователей и их желания с границей как таковой.

Если Славой Жижек считает, что в случае киберпространства мы не можем определённо решить, исходя из его технических возможностей, действует ли оно перверсивным или истерическим способом[31], то мы предполагаем, что *YouTube* располагается скорее

---

[31] Киберпространство часто функционирует, по мнению Жижека, истерическим способом. То есть он рассматривает это в контексте ситуа-

между перверсией и шизофрений[32], между перверсивно-нарциссическими[33], шизофреническими практиками (фантазмами) пользователей и перверсивно-шизофренической медийной поверхностью. Кроме того, согласно Жижеку, в современном обществе перверсия (трансгрессия) и шизофрения перестали носить подрывной характер.[34] Парадоксальным образом реальность *YouTube* также может быть рассмотрена как расположенная между двумя полюсами, между «бессмысленными» эстетическими, шизофреническими повседневными практиками пользователей и утопической, преодолевающей тотальный разрыв, возможностью новых медийных форм коммуникации, желаний, обмена, социального, политического участия и контроля.

ции, когда субъект не знает, что другой хочет от него, поэтому старается заранее отрефлексировать эту неопределённость.

32 Психоз (шизофрения) и перверсия, согласно Жаку Лакану, – это разные формы отказа от кастрации для сохранения фаллической матери (т. е. Другого без нехватки); см. Лакан Ж. *Семинары. Книга 5. Образования бессознательного (1957/1958).* М., 2002.

33 Как считает Славой Жижек, субъективность позднего капитализма – это «патологический нарцисс»: «Типичная форма психической экономии субъективности, которая становится всё более и более доминирующей сегодня, так называемая нарциссическая личность, является перверсивной структурой. Так что идея увеличения множественных перверсий всего лишь описывает то, что идеально подходит сегодняшнему порядку позднего капитализма» (см.: *Hysteria and Cyberspace. Interview with Slavoj Zizek* // [Электронный ресурс] Точка доступа: http://www.heise.de/tp/artikel/2/2492/1.html). Развитие нарциссической личности, стремящейся к «самореализации», приводит к растущему самоконтролю (пробежки, здоровое питание, диеты вплоть до анорексии…), т. е. к субъектам, которые сами относятся к себе как к объектам биополитики. Как писал Жижек, современный субъект вынужден сам устанавливать себе границы и законы (см.: Жижек, *Устройство разрыва*, указ. соч.).

34 «С одной стороны, что касается технологий и сексуальности, – кажется, что всё возможно. Можно отправиться на Луну, биогенетика может сделать вас бессмертными, вы можете заниматься сексом с животными – да с чем угодно. Но взгляните на наше общество, на нашу экономику – ведь практически всё здесь невозможно» (см.: Жижек, *Устройство разрыва*, указ. соч.). Ж. Делёз также полагает, что капитализм располагает особого рода аксиоматикой, и когда он встречает нечто новое и неизвестное ему, то всё складывается, как для всякой аксиоматики, которая в пределе ненасыщаема: он всегда готов добавить ещё одну аксиому, чтобы всё снова работало (см.: Делёз, *Коды и капитализм*, указ. ресурс).

НОВИЗНА И ТРАДИЦИОННОСТЬ В *NEW MEDIA*

Сергей Панасюк[1]

Abstract

Based on M. McLuhan's definition of hot and cold media this paper performs the analysis of digital media and tests its specific properties. Traditional media are dependent on limitations of the physical world, whereas digital media are virtual, flexible and open to any imaginable modification. As expected, the process of modifications in digital representation is quite active. On the one hand, this process is tied to traditional practices, on the other there is a tradition emerged from the specificity of the digital world. Utilizing metaphors of hot/cold media concurrently with applying the remediation concept gives the framework for conscious analyzing of rapidly changed digital environment.

Keywords: new media, interface, remediation, social networks.

Маршалл Маклюэн в книге *Понимание медиа: внешние расширения человека*[2] даёт характеристику горячим и холодным видам медиа. Горячие медиа – это те, которые подразумевают малую степень свободы для интерпретации. В этом случае полагается, что внимание потребителя максимально полно сконцентрировано на информационном потоке. При этом, как правило, интенсификация происходит через один канал, одно чувство (например, слух). Абстракция горячих медиа не предполагает обратную связь, поскольку цель здесь – донести сообщение в максимальной возможной для данного контекста полноте. Медиа холодного типа требуют дополнительного процесса осмысления, предполагают интерпретацию. Так, фотография вполне «горяча», поскольку воспринимается обычно как иконический знак – то, что запечатлено, это и есть фотография. Формат комикса требует достраивания смысла, так как обладает свойством известной схематичности. Мы несколько упрощаем дело в целях иллюстрации, поскольку в общем случае та же фотография может быть проанализирована гораздо глубже. Итак, разделение медиа на горячие и холодные имеет смысл применять к некой обобщённой наличной культурной ситуации, к тренду (мы всё же говорим о массмедиа).

---

1 Сергей Панасюк – магистр социологии, Европейский гуманитарный университет (г. Вильнюс, Литва).

2 Маклюэн Г.М. *Понимание медиа: внешние расширения человека* / Перев. с англ. В. Николаева. М.; Жуковский: «КАНОН-пресс-Ц», «Кучково поле», 2003. С. 14–20.

Метафора холодных медиа особенно удобна, когда понимать её как нечто работающее для снижения уровня накала горячих медиа. Новизна, пришедшая вместе с новой культурной традицией или технологией, которая претендует на захват каналов восприятия, может оказаться весьма травматичной для сознания человека. Этот горячий взрывной поток останавливается, подвергаясь охлаждению, перенаправлению, локализации в рамках привычной структуры. Высоко интенсивные медиа исключают историческое время, погружая реципиента в современное *здесь и сейчас*. Вслед за Джеймисоном ситуацию, когда информация поступает слишком интенсивно через каналы данных, можно назвать шизофренической:

> «Шизофреник, однако, не есть лишь “никто” в том смысле, что у него нет никакой персональной идентичности; помимо этого, он бездеятелен, ведь иметь проект – значит быть способным подчинять себя обязательству, непрерывному во времени. Значит, шизофреник предан некоторому недифференцированному видению мира в настоящем»[3].

Вполне определённо можно говорить о том, что в наше время количество таких увлекающих в состояние отрешённости потоков увеличивается в основном за счёт доступности компьютерной виртуальности через ноутбук или смартфон, который всегда с собой. Таким образом, визуальные практики потребления движутся в том же направлении, минуя физическую воплощённость (в виде той же «твёрдой» – на физическом носителе – рекламы), например, оседая вроде бы ненавязчивыми крупицами на периферии графического интерфейса (как в контекстной рекламе *Google* или *Facebook*).

Итак, взрывные горячие медиа способствуют сегрегации: они бомбардируют сознание, предлагая увлечься манящей целостностью и самодостаточностью образа. С другой стороны, происходит ассимиляция новизны путём проецирования нового на привычные структуры сознания:

> «Интенсивность, или высокая определённость, порождает как в жизни, так и в сфере развлечений специализм и фрагментацию, и это объясняет, почему интенсивное переживание, прежде чем оно может быть “усвоено”, или ассимилировано, должно быть “забыто”, “подвергнуто цензуре” и редуцировано до весьма холодного состояния»[4].

Логично предположить, что вследствие упомянутой ассимиляции происходит обратный процесс: часть нового так или иначе формирует норму, традицию. Можно представить внедрение новой технологии, новый способ передачи информации, как не имеющую субъекта итерационную активность. Ультрановое изобретение получает популярность, когда оно становится массовым, для чего, в свою очередь, необходима адаптация – потенциальный получатель банально должен видеть хоть что-то привычное. В области раз-

---

3 Джеймисон Ф. Постмодернизм и общество потребления // *Логос*. 2000. № 4.

4 Маклюэн, указ. соч., с. 15.

работки новейших приложений (*desktop*, *Internet*) всегда стоит вопрос, насколько можно отойти от нормы, чтобы одновременно не отпугнуть от продукта и привлечь хотя бы толикой инновации в том же интерфейсе. Элементы различных медиа (сайтов, порталов, *flash*-страничек) могут оказаться горячими, когда будут предполагать предсказуемые траектории действий и восприятия, требуя от пользователя минимум рефлексии, но максимум автоматизма. В крайней ситуации подобный контент (или интерфейс) может оказаться безразличным для реципиента, что и происходит с чрезмерно навязчивыми рекламными баннерами или слишком «обещающими» ссылками («Шок! Сенсация!»). Безразличие в этом случае, можно сказать, является пассивным охлаждением. Как вариант активного осознанного охлаждения может работать рекламный фильтр или направление пользователем ленты новостей в RSS-ридер[5] (оставляется только полезный контент). Слишком навязчивым может оказаться не только информационный шум, такой как реклама, но и различные ухищрения другого рода, вроде цветовых схем или картинок-аттракторов.

Возникает вопрос, имеются ли в современных медиа, например в Интернете, какие-то правила или закономерности, обеспечивающие качественные изменения в практиках потребления информации. Для этого полезно упомянуть термин ремедиации, используемый, в частности, Львом Мановичем[6]: ремедиация – это перенос «материальности» одного вида медиа на другой. Концептуальную ценность этот термин приобретает именно в наше время, т. к. вовлечённость людей в «виртуальную реальность» компьютерного мира слишком часто сталкивает их с вопросом привычного/непривычного, старого/нового (коррелируя тем самым с «холодным» и «горячим»). Если развитие фотографии, радио или телевидения оставляло время для рефлексии, поддавалось институциональной локализации, то один только Интернет (мы подразумеваем не столько саму Сеть, сколько набор консорциумов и практик) уже не даёт такой возможности – даже перечисление технологий требует усилий не только социологической, но и специальной математической осведомлённости. Киноискусство, например, принимало в себя свойства и фотографии, и ренессансной живописи, что было осознано и описано исследователями; унаследованная материальность становилась привычной в течение целых десятилетий. Новейшие медиа во времени и разнообразии выводят вопрос ремедиации на абсолютно другой уровень, требующий иного подхода для анализа.

Ремедиацию можно условно разделить на два типа: первый имеет дело с крупными культурными традициями, такими как, например, примат визуальной метафорики; второй тип более

---

5 См.: http://en.wikipedia.org/wiki/Rss_reader.

6 Manovich L. *The Language of New Media* // [Electronic resource] Mode of access: http://www.manovich.net/LNM/Manovich.pdf, p. 95. Retrieved June 8, 2010.

интенсивен, он работает на уровне адаптации чего-то нового к той области, которая сформировалась вследствие воздействия более ранней «новизны». В рамках второго режима ремедиации возникала в своё время технология AJAX[7] (одна из базовых для Web 2.0[8]): полученная интерактивность накладывалась на понятие статичной HTML-страницы, возникал гибрид, который должен был как-то «улечься» в сознании большинства. В данном примере мы имеем дело с двумя смежными во времени технологиями, разработанными для сети Интернет, однако AJAX не заместил, но лишь дополнил HTML. Во многих других случаях заимствование материальности происходит не только из более фундаментальной традиции, но также и из другой области (например, из системы дорожных указателей как элементов управления и навигации в пользовательских интерфейсах).

Ремедиация может оказаться важным концептом при рассмотрении процесса охлаждения, в терминах М. Маклюэна. Так, она работает как адаптационный инструмент, делающий возможным нарратив (историческое время), трактующий настоящее в терминах знакомой традиции. Так, например, тяжело представить абсолютную связность (доступность) данных в любой компьютерной системе (операционной или сетевой) – то, что любой объект виден для всех остальных. Поэтому активно используется визуальная метафорика целостных объектов из реального мира с соответствующими правилами вложенности, взаимного расположения (такая метафорика используется в репрезентации файловой системы *Windows Explorer*, когда один файл может находиться только в одной папке, тогда как технически это не является необходимостью). Со временем происходит адаптация через усваивание привычных метафор, затем шаг за шагом идёт освоение специфических свойств именно этого языка – понимается, как минимум, практическая польза от их использования. Например, иерархическая репрезентация той же файловой системы медленно замещается плоской (никакой вложенности – просто условная бирка, которых может быть несколько).

Что принципиально отличает материальность новых медиа, в сравнении с более традиционными, так это практически безграничная гибкость, основанная на отвязке от навязчивой реальности законов физического мира. Всё, на чём строится технология для новых медиа на современном этапе, это всего только код (*hardware*-поддержка работает как оптимизация). Код может быть менее или более «либеральным», т. е. предполагающим участие в нём неспециалистов. Тенденция такова, что грань, сохраняющая за профессиональными программистами статус-кво в создании виртуальной интеракции, всё больше нивелируется. Здесь в качестве примера могут привести и достаточно «древние» скрипты на *Visual Basic*, и конструкторы для приложений на *Google Android*, стандарты

7 http://ru.wikipedia.org/wiki/AJAX
8 http://ru.wikipedia.org/wiki/Web_2.0

работы с офисными приложениями, включающие элементарные формулы, макросы, разнообразные фильтры и предикаты, использующиеся в почтовых программах, а также упрощённый синтаксис API.[9] Установка приложения к браузеру, запрещающего показ рекламы, действует в той же плоскости – логика данных в Интернете, способ их загрузки в браузер и другие особенности становятся осознанными, очень даже привычными для массового сознания.

Таким образом, мы имеем цепочку взаимосвязанных означающих, традицию языка. Очередное звено зависит от всех предыдущих, а также формирует основу для следующей инновации. Принципиален количественный сдвиг – адаптация становится важной частью повседневной киберактивности, а связь с предыдущими «звеньями» всё более вольной (гибкой).

Традиционные медиа, такие как книга, кино или печатная машинка, несомненно, повлияли на практики киберреальности. Многие люди, по большому счёту, довольствуются именно этим функционалом компьютера – в этом случае связь с опытом прошлого или традицией максимальна ввиду ограниченности используемого функционала. Однако как только возникает необходимость более глубокой коммуникации – будь то активная переписка по *e-mail*, чтение форумов или же просто поиск нужной информации, – сразу же происходит погружение в специфику интерфейсов, которые уже не всегда похожи на традиционные устройства, практики и интерфейсы (этот термин применим не только по отношению к виртуальным, но и «твёрдым» медиа). Чем более сложные – качественно или количественно – запросы пользователя, тем более специальную логику, характерную именно для *new media*, ему придётся использовать. Для переписки – система фильтров (условие + действие), для чтения форумов – RSS-ридеры, для поиска – система сложных запросов и накопительной фильтрации.

Система значений в Интернете открыта для перегрузки. Здесь нет устоявшихся надолго смыслов. Каждый функциональный элемент имеет свою историю значений. Даже такая функция, как «Like», характерная для социальных сетей, имеет свой шлейф смыслов. И не важно, какой смысл вкладывали в это создатели интерфейса того же *Facebook* – значение формируется потребителями (замечены дискуссии, чт*о* значит «Like» – «нравится», «я доволен» или же что-то вроде «спасибо автору», – особую остроту приобретающие, когда кто-то посредством «Like» выражается по поводу какого-либо трагичного происшествия).

С точки зрения развития технологии, охлаждение действует не всегда однозначно. С одной стороны, оно даёт время на рефлексию, на вычленение самых сильных сторон инновации с позиции «проверенных» практик. С другой стороны, происходит торможение, когда традиционность понимается как навязчивая необходимость, всё новое искусственно зажимается в рамках привычного. Как уже

---

9 http://ru.wikipedia.org/wiki/API

говорилось, большинство операционных систем позволяет организовывать данные по плоской модели – неважно, где находится файл, т. к. можно сымитировать его расположение в любом месте и в любом случае это будет только индекс. Такой принцип активно применяется в системах типа *Unix* или веб-системах, тогда как практики *Microsoft Windows* почти не предполагают использования этих возможностей, предлагая иерархическую систему вложенности данных. Тогда как первый подход имеет массу преимуществ в той же скорости доступа (что актуально при количественном росте контента). Аналогичная ситуация с приматом визуальности в интерфейсах. Западная традиция визуальных образов, корни которой могут лежать в относительно далёком прошлом (имеются в виду, например, мнемотехники, описанные Умберто Эко[10]), делает более привычной ситуацию, когда выразительность новых технологий базируется на наборе конкретных образов-картинок, замещающих (*stand for*) идеи. Визуальность в интерфейсах имеет свои ограничения в области выразительности, особенно основанной на сложном синтаксисе, – однозначное чтение может оказаться очень затруднительным. Альтернативой здесь выступает язык, имеющий возможности парадигматического сдвига с опорой на синтаксически простые правила построения групп и предикатов. Простейший пример – это запросы в поисковых системах или же построение фильтров в *google mail*, где гораздо проще выразить мысль простым текстом (со всплывающими AJAX-подсказками), нежели привыкать к любой аналогичной системе, но построенной согласно объектной логике физического мира. Приверженцы системы *Linux* в качестве её основных преимуществ обязательно назовут текстовую консоль, которая часто выступает как основной инструмент для просмотра и управления данными. В процессе итерационной ассимиляции изначально исключительно математические практики, такие как использование квантора отрицания («!» или «not»), множества («{a, b, c}», «(a, b, (x, y, z))») или перечисления («foreach»), постепенно становятся нормой. В итоге можно наблюдать тренд адаптации логики математики и, как следствие, программирования к нуждам повседневного использования неспециалистами. Всё это ещё раз наводит на мысль об исключительно гибкой природе новых цифровых медиа, которая постепенно «открывается» для большинства пользователей.

Какие выводы из этого можно сделать? *Во-первых*, появляется новая область выразительности, которая связана не только с традиционными медиа, такими как картинки, видеоролики, но и с набором практик манипуляции этими объектами, а также данными, релевантными этому объекту или явлению. Если существует мощная традиция анализа фильма, то информационную и культурную значимость ролика в Интернете сложно оценить традиционными методами. Но в любом случае необходимо иметь в

[10] Эко У. *Поиски совершенного языка в европейской культуре.* СПб.: Александрия, 2007.

виду новые практики распространения информации (например, веерным способом по вирусному принципу, сформулированному Докинзом[11]) и различных контекстов, в которых она репрезентирована (информация в Сети всегда встроена во что-то, она не занимает всё внимание реципиента целиком).

Во-вторых, адаптация становится всё более гибкой, отвязываясь от «тяжёлых» ограничений традиционных «твёрдых» медиа. Статичность заменяется динамичностью, изолированность – связностью, кроссдинамикой.

В-третьих, форма, переходящая в содержание, приобретает открытость для массовых изменений: производители ПО все меньше ограничивают своими интерфейсами и мощными решениями, но предоставляют необходимые *building blocks* для создания своей формы и заполнения его своим контентом (CMS[12] для работы с сайтом, набор API для интеракции с другими объектами в Сети, простейшие среды разработки для неспециалистов и т. п.). Отсюда вытекает, что влияние не может быть оценено традиционным способом, т. к. недостаточно анализа непосредственного содержания: смысл распределяется не столько «в», но «вокруг» или «на периферии». Со временем будет всё более сложно производить анализ влияния даже какого-нибудь текста или видео, опубликованного в Сети. Адекватный анализ обязан включить в себя не только объект сам по себе, но и эффект его ассимиляции в киберпространстве вместе с комментариями, репликами, количеством *Like/Unlike*, перекрёстных ссылок и любых других референций, которые будут придуманы в будущем для использования в Сети.

Вместе с тем абсолютная гибкость цифровых медиа и их бурное развитие представляют опасность подсаживания на «крючок» иллюзии свободы и контроля над потреблением. Когда Джеймисон говорил о культурном шизофренике, то информация лилась извне на индивида, физически окружённого рекламами, витринами и т. п. То есть среда оставалась материальной, из неё можно было относительно легко вырваться. В настоящее время потребление происходит через экран смартфона, который всегда с собой в транспорте, на отдыхе и на работе. Осознание того, что пользователь может сам выбирать нужный контент, создаёт ситуацию иллюзорной свободы и ощущение, что в любой момент можно отложить компьютер в сторону. Что в итоге порождает общую культурную тревогу, чувство одиночества в людном, казалось бы, месте. Пока непонятно, каким образом произойдёт ассимиляция (охлаждение) такого вида медиа, как социальная сеть, но уже наблюдаемы достаточно радикальные ходы вплоть до удаления аккаунта из системы или даже перманентного выхода в офлайн.

---

11 Докинз Р. *Эгоистичный ген* / Перев. с англ. М.: Мир, 1993. С. 318.

12 http://en.wikipedia.org/wiki/Content_management_system

МОБИЛЬНЫЕ ТЕХНОЛОГИИ И ИНФОРМАЦИОННЫЙ ВЕК: РАСПРОСТРАНЕНИЕ СМАРТФОНОВ КАК ТЕНДЕНЦИЯ ГЛОБАЛИЗАЦИИ

Дмитрий Бойченко[1]

Abstract

IT innovations are a main trend of the early 21st century. Contemporary technologies are responsible for the hugest and fast growing markets in nowadays global economy. IT innovations penetrated into different spheres and became an integral part of almost every system and structure of daily life. Moreover, IT is a large and significant part of contemporary development of modernity and probably the biggest transformation of social, cultural and economic spheres that took a place after intensive global processes had started and brought us to the epoch called by social theorists as «the second modernity». Right now one of the main elements of these changes is a rising of smartphone popularity that changes types of production, processing and transmitting of information which in its turn challenges local practices of individuals.

The influence of IT innovations forces us to reconsider such theoretical concepts as «identity», «mobility» and «local practices». It also reinforces the value of objects for the understanding of these phenomena and creates a new dimension for researches. We deal with half-virtual and half physical ecosystems. In this article the author will consider smartphones as a key element of contemporary globalism processes that are trying to universalize human practices and diminish the value of local contexts.

Keywords: Information age, IT, gadgets, smartphones, globalization, globalism, monomulticulturalism, synergy, identity.

Разнообразие современных мобильных продуктов стремится к нулю, устройства отличаются названиями, количеством кнопок и цветом. Вполне возможно, что в мире, фрагменты которого трансформируются, делятся и изменяются под воздействием глобальных потоков, какие-то части должны быть унифицированы, и с этим следует смириться. Однако относительно современных мобильных гаджетов такое объяснение не может быть ни избыточным, ни релевантным. Дело в том, что гаджет приходит не один – за ним тянется целая процессия различных сервисов. Мобильная

[1] Дмитрий Бойченко – и. о. куратора магистерской программы «Культурные исследования» Европейского гуманитарного университета (г. Вильнюс, Литва).

связь – это только предлог для того, чтобы научиться пользоваться мобильным Интернетом. Иными словами, идентичных компонентов становится слишком много.

Начиная разговор о технологиях в 2012 году, нельзя не отметить, что многие теоретики, которые писали о значимости IT сферы в 1980-х и 1990-х годах, слишком много времени уделяли метафорам, благодаря чему в дискурсе о культуре технологическая революция состоялась гораздо раньше, чем в реальности (этот феномен можно было бы назвать «преждевременной революцией»). Безусловно, технологии уже давно являются предметом общественного внимания. Проблема в том, что время влияния инноваций IT сферы на общества – это начало нулевых. Об этом свидетельствуют цифры и статистика. Впрочем, люди, которые говорили о конце света после появления первого компьютера, скорее всего не верят в статистику (мы сейчас говорим не о социологических исследованиях, а о единственной прибыльной математике – статистике продаж).

Получается, что всё, о чём говорили критики технологий ещё в 1990-х, частично становится правдой только сейчас. В связи с этим говорить мы будем на относительно простом и, может быть, даже «доисторическом» языке.

Информационная мобильность

На мой взгляд, рост популярности смартфонов во второй половине первого десятилетия нового века – это одна из самых значимых тенденций в истории современных технологий. Помимо того, что смартфон обладает небольшими размерами, существуют две основные причины полагать именно так. *Во-первых*, внедрение смартфонов совпало с выходом технологий на широкий потребительский рынок и соответствующим ростом популярности технологий среди потребителей. *Во-вторых*, рост продаж смартфонов совпал с распространением социальных сетей, которые, по сути, являются гиперболизированной версией того, что когда-то назвали Web 2.0.

Эти два события связаны термином «потребление». Социальные сети – это последняя, наиболее удачная и простая модель потребления контента, и именно поэтому для многих социальные сети и есть Интернет. Смартфоны – это гаджеты, большая часть которых предназначена не для компаний или гиков, но для обычных пользователей. Если мы говорим о том, что технологии изменяют социальную реальность, то должны признать три утверждения: а) основным флагманом этой тенденции является смартфон, б) этот процесс начался не так давно, в) он ещё не закончен.

По сути, стихийное изменение мира посредством IT происходит именно сейчас. Телевидение стимулировало развитие глобального распространения информации, помогало в становлении «общества знания» и «воображаемых сообществ». Информационные технологии сегодня радикализируют эти изменения. Теперь

существование виртуальных сообществ не надо доказывать – оно очевидно и повседневно. С одной стороны, во многом эти изменения помогают нам понять, насколько же в своё время была переоценена роль телевидения, с другой – модифицировать дискурс о влиянии предметов на социальную и культурную жизнь современного индивида и пересмотреть большую часть концепций, разработанных в рамках теорий о глобализации и второй модернити.

В книге *Социология за пределами обществ* английский социолог Джон Урри пишет о важности для социологии не только «субъектов», но и «объектов»:

> «Это не значит, что люди не создают подобные вещи и не прилагают деятельных усилий. Но они делают это лишь в обстоятельствах, не ими созданных; и именно эти обстоятельства – прочные и всё более тесные отношения субъектов и объектов – имеют первостепенное значение. Это значит, что люди и материальные миры детальнейшим образом переплетаются и не могут быть проанализированы обособленно друг от друга – как общество и как природа или как люди и как объекты»[2].

Учитывая то, что Урри – один из авторов теории «мобильности» в современных обществах, эта цитата как нельзя лучше описывает значимость мобильной техники для современных обществ.

Учитывая то, что глобализация – это динамичный процесс, у которого есть своя собственная история развития, важнейшие феномены глобализации также подвержены трансформации.[3] Глобализация – это, безусловно, не только воспроизводство определённых процессов, но и разработка, производство и генезис этих процессов. Так, любой процесс, который ставит под сомнение значимость национальной суверенности или уникальность локальных практик, имеет свою историю, этапы развития, осуществляется различными способами и с различными целями. Соответственно, объекты, вещи, которые в той или иной степени детерминируют социальную жизнь на её различных уровнях, также подвержены трансформации и замещению. Таким образом, благодаря характеристикам тех или иных предметов можно как описать экономические и идеологические трансформации, так и указать на причины социальных и культурных изменений.

Арджун Аппадураи размышляет о связи мобильности и технологий, о технологиях и глобальных потоках.[4] Практически всегда, когда речь идёт о глобализации, заходит разговор о технологиях. Я не говорю о том, что теоретики глобализации проповедуют техно-

---

2 Urry J. *Sociology beyond Societies: Mobilities for the Twenty-First Century*. London and New York: Routledge, 2000. P. 14.

3 Robertson R. Glocalization: Time-Space and Homogeneity-Heterogeneity // M. Featherstone, S. Lash, R. Robertson (eds.) *Global Modernities*. London: Sage, 1995. P. 25–44.

4 Appadurai A. *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996. P. 5.

логический детерминизм, но о том, что технологии упоминаются практически везде, где эти и другие авторы анализируют изменения в глобальном мире. Так, Аппадураи и Урри говорят о глобальных потоках и скейпах, которые способствуют перемещению идей, предметов, индивидов, денег и идей посредством технологий.

Очевидно, что сегодня «автомобильность» или «аэромобильность» – это повседневные феномены, недостатки и достоинства которых уже подвергались критическому анализу. В тот момент, когда значимость IT сферы уже трудно недооценить, главным предметом для обсуждения может стать «информационная мобильность». Данный термин позволяет концептуализировать культурные изменения, в рамках которых индивиды способны создавать, обрабатывать и передавать информацию без привязки к определённым техническим объектам, обладающим установленными географическими координатами.

В этом контексте смартфоны – это главное изобретение информационной (позже я буду называть её «информациональной») эпохи. Именно этот вид гаджетов спровоцировал развитие нового типа социальных и культурных практик, которые в перспективе могут определить новую социальную эпоху. (На мой взгляд, трансформация состоялась, вопрос здесь только в концептуализации изменений, которую ещё предстоит осуществить.) Далее я рассмотрю становление смартфонов, их основные культурные особенности как вещей, определяющих социальные практики современных индивидов, и роль смартфонов в современных глобальных процессах.

Отказ от позиционирования как открытие потребительского рынка

Первый смартфон имел монохромный дисплей, стоил тысячу долларов и весил один килограмм. Это была скорее попытка украсть будущее и вызвать рост акций, чем вменяемая идея атаковать рынок и общество. Как отмечает американский публицист Марк Дерн, в начале 1990-х карманные компьютеры являлись частью технологической утопии, а любое изобретение в этой сфере имело чуть ли не религиозный характер.[5]

В 1998 году основан консорциум для разработки операционной системы *Symbian*. В 2000-м *Microsoft* начинает выпуск *Pocket PC*, ещё без телефонии, но с сенсорным экраном, стилусом и с претензией изменить мир технологий. С 2005 по 2011 годы новый сегмент рынка делится между компаниями, производящими программное или аппаратное обеспечение, и компаниями, которые занимаются тем и другим. Сценарий тридцатилетнего развития персональных компьютеров повторяется за пять лет. Конец нулевых в этом смысле наиболее показателен: рынок смартфонов стремительно

---

5 Дерн М. *Скорость убегания: киберкультура на рубеже веков*. М.: Ультра. Культура, АСТ, 2008. С. 10.

рос с 2007, и в конце 2010 продажи смартфонов превысили продажи настольных компьютеров.

Первой целевой аудиторией для смартфонов явился корпоративный сегмент. В тот момент многие производители называли эти аппараты «коммуникаторами». Помимо широкой функциональности, данные устройства обладали рядом существенных недостатков, которые мешали им приобрести популярность у широкой аудитории. Запутанный интерфейс, мелкие иконки, необходимость использования стилуса – словом, интерфейс *Windows Mobile* (одной из основных операционных систем на рынке в тот момент) представлял собой скорее адаптированный вариант *PC* версии *Windows*.

Популяризации смартфонов в значительной степени способствовал ряд технологических инноваций, внедрённых компанией *Apple*. Главная из них – ёмкостной экран. Эта технология позволяла отказаться от стилуса в пользу управления пальцами и поддерживала мультисенсорные жесты. Главная целевая аудитория разработчиков смартфонов до выпуска *iPhone* – корпоративные клиенты и гики, после его выпуска – все, кто в состоянии приобрести этот гаджет.

Изменение функциональности и позиционирования *iPhone* (и связанный с этим оглушительный успех на американском рынке) также вело к смене целевой аудитории, а точнее – к нивелированию этого понятия. Сотрудники *Apple* отказались специфицировать свой продукт. Помимо всех тех технологических и программных инноваций, которые внедрила компания *Apple* и которые коренным образом изменили рынок смартфонов, у *iPhone* не было бы ошеломляющего успеха, если бы он предназначался только для ограниченного числа пользователей. Отвечая на вопросы журналистов, все, включая Стива Джобса, говорили только о том, что «всегда хотели представлять своим покупателям самое лучшее, и будут продолжать развитие в этом же направлении».[6] По сути, маркетологи просто не сказали, кому действительно нужен новый телефон, но воспользовались уже существовавшим символическим капиталом компании, чтобы убедить потребителей в необходимости покупки.

Основная цель производителей сегодня – сделать умный телефон «для пользователей». Слово «бизнес» появляется только тогда, когда речь заходит о тесной интеграции корпоративных приложений. Так, на все вопросы относительно предназначения новой операционной системы сотрудники компании *Microsoft* отвечают: «Для всех». На её рекламную кампанию только в первый год затрачен один биллион долларов, что подчёркивает важность этого рынка для самой компании и общую истерию как инвесторов, так и журналистов по поводу его роста.

[6] Стив Джобс уходил от ответа на прямые вопросы по поводу того, что, выпустив *iPhone*, компания открыла для себя новую конкурентную сферу и теперь представляет угрозу для разработчиков не только персональных компьютеров, но и мобильных телефонов.

Глобализм и виртуальный мономультикультурализм

Несмотря на то что в теории границы между глобализацией и глобализмом довольно чёткие, в реальности эта разница до сих пор крайне шаткая. Ульрих Бек отмечает, что глобализм – это тенденция неолиберализма, направленная на уничтожение различий посредством распространения экономических паттернов транснациональных компаний в глобальном масштабе, и такую тенденцию сложно назвать положительной. Глобализация – это совокупность различных трансформаций локального посредством глобальных потоков, и она скорее нейтральна, чем однозначно отрицательна или положительна.[7]

Сложность отнесения отдельных феноменов к глобализации или глобализму состоит даже не в том, что, по сути, глобализм является частью и неотвратимым последствием (или причиной) глобализации, а также не в том, что для многих авторов эти феномены суть одно и то же (как для Наоми Кляйн, например). Главная проблема здесь в том, что практически невозможно кардинально разделить данные феномены. Так, сравнение современных смартфонов неизбежно приводит к тому, что сходств в них намного больше, чем различий, но различия всё же присутствуют (пусть они иногда и выглядят как одолжения), более того – различия неизбежно производятся индивидами. Однако ко второму пункту мы вернёмся в самом конце статьи, сейчас же важно понять, как смартфон связан с глобализмом и как эту связь можно интерпретировать в рамках культурных и социальных исследований.

Технологии по-прежнему не являются ни национальным, ни локальным феноменом. Смартфон в данном контексте вряд ли может быть рассмотрен как тренд, вносящий мультикультурное разнообразие. Производители заявляют о гибкости своей политики, которая заключается в возможности учитывать специфику различных контекстов и в то же время сохранять взаимосвязь между ними и уникальность бренда, но продукты по-прежнему отличаются скорее своим внешним видом, а локальные производители оказываются бессильны конкурировать с глобальными. *Apple* в этом смысле является образцом фальшивой «гибкости»: производя всего один аппарат, они владеют 37% американского и 18.1% мирового рынка[8], при этом версии *iPhone* отличаются только объёмом встроенной памяти, что само по себе никак не влияет ни на опыт работы с аппаратом, ни на его внешний вид.

Какие различия существуют между современными смартфонами, производимыми различными фирмами? Безусловно, существуют отличия в процессах производства, однако техническая и программная составляющие во многом схожи. Но значимость этих, конечно, немаловажных факторов является вторичной, так как и

---

7 Бек У. *Что такое глобализация?* М.: Прогресс-Традиция, 2001. С. 201.

8 Статистика *Kantar Worldpanel* за январь 2012.

рынок, и потребители имеют дело с конечными продуктами, но не с процессами проектирования и производства гаджетов.

На сегодняшний день стандарт для смартфона – это *3G* или *4G* модуль (телефония, мобильный Интернет), *GPS* (навигация), ёмкостный сенсорный экран, одна или несколько аппаратных кнопок и камера (оптика, вспышка, автофокус). Разнообразие формфакторов на данный момент сводится к трём типам: «моноблок», «QWERTY-слайдер» и «QWERTY-моноблок», – при этом основная масса устройств относится к первому типу. В плане программного обеспечения отличия заключаются в логике интерфейса, дизайне и наличии тех или иных функций.

Внешне различия здесь определяются способами репрезентации тех или иных брендов и теми механизмами, которые для этого используются. Главное отличие относится к сфере дизайна: материалы корпуса (в основном это алюминий и различные виды пластика), количество клавиш, их внешний вид и способы расстановки на корпусе (клавиши также могут быть сенсорными и физическими). Сложно сказать, даёт ли перечисленное выше в сумме какую-либо ощутимую разницу. Логика интерфейса, безусловно, важна, а функциональность зачастую является решающим фактором при покупке того или иного гаджета. Однако если учесть, что все эти гаджеты присутствуют на рынке не по отдельности, но вместе, эти различия становятся, как минимум, намного менее заметными.

Смартфоны не разрабатываются для отдельно взятых стран, но только для рынков. Исключения здесь Китай и Япония, так как в данном случае страны совпадают с рынками. В этих странах также производится определённое количество мобильных устройств, которые не предназначены для экспорта. (Есть ещё страны с «развивающейся» экономикой, но количество эксклюзивных аппаратов для этого рынка не так велико, и большинство из них являются бюджетными аналогами западных решений). Можно выделить российский рынок, однако в самой России смартфоны не производятся, а эксклюзивных моделей для этого рынка просто не существует.[9] Никто из глобальных вендоров не разрабатывает отдельные гаджеты для Германии, Франции или Англии. Препятствия на пути к странам – это различие языков и набор предустановленных программ (иногда ещё цвет корпуса и почти всегда – дата появления в продаже). И эти особенности чаще всего являются первыми и последними элементами «гибкости» подходов.

Наоми Кляйн отмечает, что одной из основных стратегий современного глобализма, воплощающегося в супермаркетах и диснеевских городах, является мономультикультурализм.[10] Кляйн

---

9 Исключение составляют так называемые «бренд»-смартфоны, которые производятся неизвестными компаниями, но продаются под логотипами различных операторов.

10 Кляйн Н. *Доктрина шока. Расцвет капитализма катастроф.* М.: Добрая книга, 2009. С. 78.

интерпретирует мономультикультурализм как культурное множество, которое при этом не является уникальным, но одинаково в каждой из стран. В рамках мономультикультурализма довольно просто снимаются противоречия «уникального и неуникального», «единства и множества», «гибридизации и макдонализации», так как дешёвые китайские закусочные поставляются в комплекте с «Хэппи Милами» и дорогими итальянскими ресторанами. Вместе они представляют отличные «гибриды», которые способны производить опыт настоящих «космополитов». На мой взгляд, точно такая же стратегия сегодня применяется и в сфере IT. После того как смартфоны стали потребительскими, они превратились в такой же товар, как, например, стиральные машины, но, как я покажу ниже, смартфон, как и ноутбук, является чем-то большим, чем товар, он содержит не просто «тайну» своей функциональности, но также и виртуальное измерение, которое переполнено механизмами синергии.

Измерения «синергии»

Современные гаджеты связаны не только в рамках тех или иных паттернов распространения. Смартфон как физическая вещь – это только часть функциональности. Здесь необходимо следовать по пятам за рекламными слоганами, так как цена, которую индивид платит за смартфон, это не только цена за дисплей, процессор, камеру, батарею и операционную систему, но и за возможность иметь доступ к «облаку», к электронным сервисам различных компаний, которые по-разному друг с другом взаимосвязаны. Более того, конкуренция сегодня происходит не между операционными системами, но между «экосистемами». Термин «экосистема» в данном случае обозначает взаимную интеграцию аппаратного и программного обеспечения с «облачными» (интернет) сервисами.

То, что Жан Бодрийяр назвал «системой вещей»[11], теперь находится в центре практически всех маркетинговых стратегий и рекламных кампаний. За смартфоном стоит, с одной стороны, синхронизация с другими гаджетами, с другой – сервисы от различных компаний и магазин для приложений. Смартфон – это и часть физической системы, и проводник в виртуальную систему. Помещения, как правило, ограничены, поэтому в одном супермаркете может уместиться только определённое количество магазинов и товаров. Виртуальная реальность, в свою очередь, не имеет швов, и «пространством» её называют только условно: 600 тысяч приложений в *App Store* компании *Apple* – это знак бесконечной глубины.

Бодрийяр, а вслед за ним и Кляйн называют отношения между различными объектами потребления «синергией». Понимание синергии у Кляйн основывается на вполне наивной и великолепной структуралистской предпосылке – слова и вещи, выстроенные в правильном порядке, создают бермудские треугольники консюме-

[11] Бодрийяр Ж. *Система вещей*. М.: «РУДОМИНО», 2001. С. 15.

ризма.[12] Главное в брендинге, чтобы конкурент всегда был рядом, понятия «друга» и «врага» теряются в бесконечных конвенциях между компаниями. Практически везде термин «синергия» – это суммарный эффект от нескольких символически или физически находящихся рядом переменных. Как отмечает *CEO Microsoft* Стив Балмер, нормальная ситуация на рынке сегодня, когда компании являются одновременно конкурентами и союзниками.

По мнению Мануэля Кастельса, синергия имела большое значение в современных технологиях ещё в 1970-е: в это время различные корпорации заключили большое количество сделок.[13] Он также отмечает, что в сфере IT о синергии заговорили во время изобретения персонального компьютера, поскольку ПК – это синтез различных компонентов, произведённых разными компаниями, а значит, синергия технологий является следствием корпоративной синергии.[14] Развитие многих значимых IT компаний зависит также от того, насколько верно, вовремя и как часто осуществляются поглощения более мелких компаний. Так, большинство инноваций, внедрённых компанией *Google*, – это идеи тех компаний, которые *Google* приобрела. Как отмечает Кастельс, в США высокие технологии заручились поддержкой властей, которые грезили об «информационном суперхайвее двадцать первого столетия»[15], что, по его мнению, также способствовало развитию того, что мы привыкли называть обществом знания и информации.

Развитие технологий изначально способствовало развитию престижных секторов, они приходили туда, где идеальное окружение из экологически чистых материалов и «старинный уголок», играющий роль артефакта, уже не приносили радости. Технологический сектор появляется там, где условия для синергии максимально благоприятны, где присутствует возможность промышленного производства и технического применения инноваций.[16] Технологии, таким образом, углубляли смысл социальной стратификации и задавали её новые значения:

> «Культурная и экономическая мощь метрополиса (всё равно, старого или нового; в конце концов, район залива Сан-Франциско есть метрополис с населением около 6 млн чел.) делает его привилегированной средой для новой технологической революции, демистифицируя понятие вездесущности инноваций в информационную эпоху»[17].

Развитие компьютерной индустрии было крайне долгим: несмотря на то что все важные изобретения появились сразу после

---

12 Кляйн Н. *No Logo. Люди против брэндов*. М.: Добрая книга, 2002. С. 92.
13 Castells M. *The Information Age: Economy, Society, and Culture*. Vol. III: End of Millennium. London: A John Wiley & Sons, Ltd., Publ., 2007. P. 43.
14 Castells, op. cit., p. 47.
15 Ibid., p. 169.
16 Ibid., p. 57.
17 Ibid., p. 75.

Второй мировой войны, потребовалось время для их внедрения и популяризации. Процесс распространения смартфонов в данном случае – аккуратное и хирургически точное воспроизводство стратегий, заложенных во время возникновения персональных компьютеров, однако на этот раз события разворачивались в несколько раз быстрее. Данные процессы также обладают схожей географической локализацией. Если на секунду представить, что основные технологические рынки – это единственное, что существует, то Земной шар состоит из США, Азии и Европы, а если учесть приоритеты современных компаний, то на карте останутся только США как наиболее престижный и перспективный рынок, который осаждают компании всего мира.

Именно «синергия» сегодня является основным термином, который помогает описать ситуацию IT индустрии. Так получается, что его можно применять в отношении практически всех внутренних и внешних феноменов этой индустрии. Как и в сфере персональных компьютеров, за каждой линейкой продуктов стоит множество торговых соглашений – ни одна компания сегодня не способна обеспечить себя комплектующими собственного производства. В *Apple* производят процессоры, но *Retina* дисплеи для них делает компания *LG*. В свою очередь *Samsung* является крупнейшим поставщиком дисплеев (данная эксклюзивность обернулась проблемой, когда *Samsung* сообщил о том, что не может обеспечить рынок экранами последнего поколения), а под брендом *Tegra 3* как наиболее мощной платформы для смартфонов прошёл весь 2012 год.

Синергия, таким образом, *во-первых*, нивелирует понимание конкуренции как радикальной борьбы разных компаний. Рынок – это пространство игры, где, возможно, и существуют крайности, но они экономически не выгодны. Синергия проявляется в презентациях, рекламных плакатах, на любых уровнях. В каждом магазине приложений тысячи программ, при этом каждая единица того или другого – это бренд. *Nokia 5800* поставлялся с альбомом *Lady Gaga*, на рекламных плакатах *Motorola* флагман *Droid X* изображён с виджетом для *Facebook* в фирменной оболочке *MOTOBLUR*. Каждый производитель операционных систем считает своим долгом заполучить игру *Angry Birds*, а *iPad* рекламируется с открытым приложением от *New-York Times* (в которой 90% технологических новостей о компании *Apple*). При этом данное сотрудничество взаимовыгодное: для поддержания роста социальные сети должны расширять сферы своего влияния, а вендоры и операторы оправдывать наличие Интернета в своих продуктах. Если ранее брендингу уже некуда было расти, то теперь появился новый предел, о границах которого пока никто ничего не слышал.

Гаджеты, а не имплантаты

Как я уже отмечал выше, вещи в значительной степени детерминируют социальную жизнь, а с современными инновациями в сфере IT данный факт обретает первостепенное значение. Вышеописанные особенности смартфона как культурного объекта вносят изменения как в понимание современного общества и практик индивидов, так и в те медийные процессы, которые влияют на их развитие.

В настоящее время мы имеем дело с очередным этапом трансформации как информационных потоков, так и точек их пересечения. Ранее исследователи писали о том, что в ментальной картографии индивидов появляются новые координаты, *wi-fi* зоны, интернет-кафе, клубы.[18] Теперь интернет-картографии грозит исчезновение, так как *3G* интернет практически повсеместен, а если он отсутствует, то обязательно внесён в ближайшие планы по развитию городской инфраструктуры, так как его появления – это, как минимум, престижно. Пример США здесь наиболее выразительный: распространение *3G* (а теперь и *4G*) осуществляется посредством заключения двухгодичного контракта с оператором. Гигабайты трафика для доступа в Интернет входят в стандартную комплектацию смартфона. Доступ к экосистемам – это комплект потребителя, который способен перекроить идентичность и заново актуализировать те концепции, которые авторы, работающие в рамках современной социальной теории, создали для анализа ситуации второй модернити.

В связи с трансформацией индивидуальных идентичностей посредством глобальных потоков, Энтони Гидденс говорит о значимости рефлексивности в эпоху второй модернити.[19] Главным измерением личности теперь выступает «политика эмансипации» как совокупность стратегий поддержания автономности после разрыва с традициями и последующего превращения их в китч, а также «политика жизни» как стратегия образования социальных связей в контексте глокальной взаимозависимости. При этом измерение, которое наиболее сильно проблематизируется Гидденсом, это измерение этики; новая значимость индивидуального, локального и национального задаёт новое значение различным типам отношений.[20] Гидденс, как и многие другие современные социальные теоретики, обращает внимание на то, что настоящее обществ, подверженных влиянию глобализации, связано с новыми формами социальных контрактов, которые порождают новые виды конфигу-

---

[18] Mackenzie A. From Café to Park Bench: Wi-Fi® and Technological Overflows in the City // Urry J.S. *Mobile Technologies of the city*. London and New York: Routledge, 2006. P. 137–151.

[19] Гидденс Э. *Ускользающий мир: как глобализация меняет нашу жизнь*. М.: Весь мир, 2004. С. 65.

[20] Гидденс, указ. соч., с. 120.

раций сообществ, где индивид как социальная единица находится в центре этих изменений.

Мануэль Кастельс отмечает, что, несмотря на постановку под вопрос значимости национального контекста как внешними, так и внутренними факторами, государство восстановило свою власть. Однако общество уже находится на следующем этапе развития: оно не исчерпывается центрированными и иерархическими национальными структурами, но также обладает сетевой взаимосвязью. В то же время Кастельс заявляет, что главный «маркер» нашей эпохи – это интенсивные процессы производства, обработки и обмена информации. Информационализм определяется Кастельсом как эпоха, основной характеристикой которой является доминирование информационных циклов, а производство информации зависит от самой информации. По его мнению, главные субъекты информациональной эпохи – те индивиды, которые противопоставляют себя центрированным структурным образованиям.[21] Несмотря на то что данное утверждение Кастельса может быть легко оспорено, на мой взгляд, его цель не столько диагностическая, сколько отчасти терапевтическая – осознание себя субъектом эпохи накладывает определённую ответственность. Именно индивид, основные стратегии которого можно классифицировать как политики эмансипации и жизни, индивид, который остался без влияния традиции, именно такой индивид теперь является основным креативным элементом социального. Однако, как мне кажется, в данном контексте именно человек, который является элементом информациональных процессов, не аутсайдер, а инсайдер должен быть рассмотрен как «субъект информационализма».

Говоря о развитии современных технологий, следует заметить, что такой гаджет, как смартфон, в значительной степени влияет на построение новых политик идентичности. В данном контексте смартфон должен рассматриваться как инструмент обработки, обмена и создания информации – информационализм становится не просто эпохой определённых субъектов, но их собственностью. При этом данная технологическая инновация практически сливается с габитусом, в значительной степени расширяет рамки рефлексивного мониторинга, о котором пишет Гидденс.

Важно отметить, что, рассматривая смартфон как вещь, становящуюся важнейшей частью социальных практик, главное подобрать правильный теоретический ракурс и нечаянно не провозгласить конец человеческой природы. Строго говоря, в метафорическом смысле смартфон может быть рассмотрен как имплантат, но на самом деле он им не является. Имплантат – это технология, которая вживляется в тело человека, и на данный момент разработки подробных устройств действительно имеют место, более того, имплантаты успешно применяются. Но происходит это в медицинской сфере. Важно понять, что современные потребитель-

21 Castells, op. cit., p. 387.

ские гаджеты не «вотелесниваются» в прямом смысле этого слова, но постоянно находится «при теле». Они создают новые практики, новый опыт, порождают новые психические, социальные и культурные патологии, но при этом называть, например, смартфон имплантатом ошибочно.

Важно здесь то, что «информационализм» выходит на новый этап развития. Мы говорили о детерриториализации информации, когда глобальные информационные потоки уничтожили суверенность национальных СМИ. Затем мы говорили о том, что благодаря Интернету под ударом находится статус профессиональной журналистики и СМИ, а каждый из пользователей потенциально может стать генератором информации и приобрести статус «субъекта» новых медиа (конечно, профессиональные СМИ и экспертные сообщества до сих пор существуют). Сейчас мы можем говорить о том, что современные идентичности «объекта информационализма» (реципиента, аудитории), «субъекта информационализма» (блогера, ньюсмейкера, журналиста) совпадают практически с любой из повседневных идентичностей в пространстве и времени. Здесь, возможно, и следовало бы перечислить большое количество исключений, а также отметить, что «совпадение» не означает «слияние». Идентичности по-прежнему не гомогенны, и за всю историю ни одна сила так и не смогла с этим ничего поделать (и неясно, что могло бы изменить этот факт).

В данном случае нет никаких препятствий для развития рынка и снабжения индивидов гаджетами, позволяющими быть центрами информационных процессов. Более того, из всех рынков этот на данный момент наиболее здоровый и беспроблемный. Постоянное снижение цен на компоненты, разработка бюджетных моделей, захват новых рынков – индустрия успешно растёт как горизонтально, так и вертикально, что позволяет экономике и технике в очередной раз в значительной степени менять конфигурацию социального и культурного ландшафтов. Например, для «развивающихся» стран *Nokia* поставляет мобильные телефоны по десять долларов, которые подозрительно похожи на те модели, которые десять лет назад являлись весьма дорогими на западном рынке. Бесконечные подделки западных брендов и поток «серых телефонов» через границы выступают в качестве своеобразного «допинга» для обществ, в которых смартфон не является элементом культурных практик.

Значение информационных процессов для индивидов возрастает одновременно с падением цен на смартфоны, и именно здесь феномен «глобализации изнутри» становится основным для изучения. Смартфон соединяет локальные практики, изначальное позиционирование которых не имело никакого отношения к национальной специфике, с виртуальным ландшафтом. Важно понять, что локальные практики информационализма больше не заземлены в отдельных привилегированных зонах (дом, интернет-кафе, компьютерный клуб, рабочее место), но максимально приближены к понятию «социальной мобильности» Урри, что делает их воспро-

изводство намного более интенсивным и рутинным. При этом, как я уже говорил, ни тенденция развития виртуальных ландшафтов либо физических проводников смартфонов, ни их совместное шествие не могут рассматриваться как нечто, что привносит уникальность, но лишь как клонируемый ассортимент. Однако пространство для маневров всё же остаётся: идеологию рынка можно переписать, а инструкцию к смартфону – выбросить.

Политика взлома

Как и любая другая вещь, смартфон не следует рассматривать исключительно как единицу системы вещей. Смартфон обладает и другими типами культурных значений и может рассматриваться как инструмент для исполнения тех или иных действий; он может быть вариативен. Несмотря на то что «социальная функция» в смартфоне рассматривается скорее как «глокальная виртуальная социализация» и изначально не имеет никаких коннотаций с политической и социальной активностью, это ещё не значит, что такие коннотации не могут появиться.

В своём интервью теоретик медиа Брайан Холмс, рассуждая о настоящем медиа, замечает, что в США в последние десять лет правления Джорджа Буша младшего масштабная политика приватизации привела к тому, что большинство культурных, политических и образовательных институтов начали сильно зависеть от политики приватизации. Данная тенденция приводила к стагнации их профессиональных идентичностей; институты переставали выполнять свои функции. Эта тенденция спровоцировала появление немалого количества *«grassroots»* организаций, которые противопоставили себя коммерческим. Холмс отмечает, что основным ресурсом структурирования являлись «дигитализированные» инструменты, то есть институты, размещённые в Интернете, созданные и поддерживаемые при помощи свободных современных технологий.[22] И далее он указывает на то, что распространение этих альтернативных фреймворков приводит к изменениям понимания и значимости социального и культурного городского пространства, а ключом к этим изменениям является свободное программное обеспечение.[23] Следует отметить, что свободное программное обеспечение создавалось для конкуренции с корпорациями, претендующими на монополию в тех или иных сферах. Идеология независимых разработчиков составляет бинарную оппозицию по отношению к рыночной идеологии, благодаря которой утверждение «любое программное обеспечение должно быть платным» является единственно верным. Здесь же имеет место своеобразный «взлом идеологии»: использо-

---

[22] Boler M. Re-Visioning the State of the Media: Concluding Interview with Brian Holmes // Boler M. *Digital Media and Democracy: Tactics in Hard Times*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 2008. P. 429–435.

[23] Ibid., p. 432.

вание технологий не по назначению или открытие новых возможностей технологий.

История создания социальных сетей показывает, что причины их возникновения никогда не были политическими, но скорее экономическими или индивидуальными. При этом впоследствии социальные сети приобретают функциональность, которая выходит за рамки изначальных целей проекта: свободное распространение видео превращается в нарушение авторских прав, а социальные сети из свободного обмена информацией превращаются в альтернативные политические СМИ.

Является ли распространение смартфонов одной из составляющих глобализма? На данный момент, безусловно. Если быть точным – это уменьшенная версия мономультикультурализма, которая сокращает до минимума дистанцию между индивидом и информационными потоками. Однако не следует забывать о том, что практики, навязываемые глобализмом, никогда не приводили к тотальному подчинению.

Как показывает Наоми Кляйн, каждая тенденция глобализации вызывает сопротивление, она изменяет социальную реальность, но ни о какой абсолютной трансформации речи никогда не шло, точнее, идеальная трансформация как идеальный план всегда терпела поражение.[24] Глобализм скорее деформирует социальные феномены, делает их «сомнительными»: глобальный рынок присваивает индивидам черты «одномерных людей», но не может завершить трансформацию. Другими словами, есть идеология рынка, а есть её конкретная реализация. Покупая смартфон, индивид имеет полное право не действовать в соответствии с теми паттернами, которые ему предлагают, или использовать их в своих личных целях. Глобализм здесь – это причина развивать навыки обращения с теми или иными инструментами и перенаправлять их действие в соответствии со своими собственными целями.

Власти Египта отключили Интернет для того, чтобы изолировать повстанцев от окружающего мира. Это умный ход для правительства, которое застыло в 1990-х и испытывает страх перед феноменом Интернета. Ответ современных IT компаний оказался довольно прозрачным – *Google* и *Twitter* создали систему, с помощью которой можно было разместить «твит», просто позвонив на определённый номер. Данный пример уникален, но механизмы использования технологий, связанных с мобильной связью, сегодня появляются систематически. Фотографии, «твиты», посты и видео со смартфонов часто являются первой информацией о событиях того или иного масштаба. Кроме того, данный пример показывает нам, как значения технологий и политики могут замещать друг друга.

Таким образом, последствия презентации *iPhone* 7 января 2010 года – это не только бесконечная глубина для синергии и роста экосистем, но также механизм социальной координации и органи-

[24] Кляйн, *Доктрина шока*, указ. соч., с. 584.

зации. В свою очередь падение цен на смартфоны и различные виды распространения позволяют делать этот механизм в максимальной степени доступным. В тот момент, когда индивид осознает значимость и необходимость вещи, она может изменить своё предназначение, более того, «социальная» значимость сегодня неотвратимо ведёт к «обделыванию» вещи, что путает планы маркетологов. Создатели *Facebook* не знакомы ни с оппозиционными движениями, ни с распространителями порнографии, но, поскольку все оппозиционные движения и распространители порнографии знакомы с *Facebook*, идентичность компании неотвратимо изменяется. Однако, как указывалось выше, на данный момент современные мобильные технологии – это не повод для разговора о новой степени дифференциации социальных и культурных практик. Модификации подверглись не схемы распространения продуктов, но сами продукты. Системы и структуры, которые появились благодаря IT инновациям, нельзя назвать гибкими. Мы можем говорить скорее о новой глобальной структуре, которая в максимальной степени безлична, универсальна и представляет собой новую форму глобализма.

ЭМПИРИЧЕСКАЯ РЕАЛЬНОСТЬ ПРАВА
(предисловие к переводу *Философии права* Эмиля Ласка)

> «Помнишь ли ты некую общеполезную лекцию, которую нам однажды читали и из которой явствовало, что отнюдь не всё в музыке надо слышать? Если ты под “слушанием” подразумеваешь какую-то конкретную реализацию тех средств, которыми создаётся высший и строжайший устав, звёздный, космический устав и распорядок, то её не услышат. Но самый устав будет или может быть услышан, и это доставит людям неведомое доселе эстетическое удовлетворение».
>
> Томас Манн *Доктор Фаустус*

Предлагаемый вниманию читателя перевод подобен тому произведению, которое едва ли возможно воспринять без предварительного ознакомления с «уставом» его интерпретации в рамках традиции неокантианства, тем более, едва ли возможно получить эстетическое удовольствие. И всё же, несмотря на сложности перевода Эмиля Ласка на русский язык, мы попытались приблизиться к сокровенному смыслу, укрывающемуся за искусственно сконструированными словосочетаниями, в неблагозвучных выражениях. Быть может, именно их неорганичность, косные и неподатливые для восприятия выражения содействуют предельной концентрации мысли на сокровенном, где границы между значимым и ценным для Ласка, переводчика и читателя размываются.

В работе *Философия права*, ставшей в 1905 основанием габилитации немецкого философа Эмиля Ласка под руководством Вильгельма Виндельбанда, содержится первоначальный вариант его аксиологической теории, выделившей философа из ряда неокантианцев в качестве оригинального мыслителя. Хотя работа составляет всего полсотни страниц, она раскрывает содержание основных понятий теории Ласка, возможности и границы их эволюции. Учитывая специфику становления и развития категориально-понятийного аппарата аксиологической теории, работа Ласка существенно выделяется оригинальностью постановки вопроса об эмпирической действительности и реальности, изначальной укоренённости ценности в эмпирии.

Тем не менее данная работа знакома преимущественно представителям узко специализированного сообщества, главным образом правоведам. Большинство философских исследований творчества Эмиля Ласка проявляют интерес к

его более поздним работам, посвящённым логике. Однако именно *Философия права* позволяет лучше понять, с чего начинал Ласк свои философские искания, ради чего он оставил некогда отчий дом, чему и во имя чего пожертвовал свою жизнь. И наконец-таки, что же выделяет Ласка из ряда неокантианцев с первых дней его творчества? И почему он остаётся для большинства философов в тени диссертации Мартина Хайдеггера, чьё посвящение увековечило вдохновение, некогда обретённое им в философии Эмиля Ласка?

На современного читателя тексты Ласка оказывают двойственное воздействие. Они одновременно пленяют своей глубиной, оригинальностью изложения аксиологической теории и устрашают сложностью семантических и синтаксических нагромождений, охраняя границы собственного автономного существования. Учитывая их своеобразие, довольно сложно сохранить преемственность интерпретаций, в которых возможно было бы воспроизводить единое и непоколебимое ядро теории немецкого философа, последовательно реконструировать её основные понятийно-логические связи. Как следствие, основная задача переводчика заключалась в воспроизведении тех смыслов, которые оказываются созвучными вектору развития современной социальной теории в период «практического поворота» философии, в особенности в связи с актуализацией вопроса о способах «ценствования» эмпирического мира и проникновением эстетической теории в сердце социальной теории. Ярким тому подтверждением являются работы Г. Зиммеля, А. Лефевра, А. Бадью, Ж. Рансьера, Б. Хюбнера, Б. Латура, Дж. Ло, С. Лэша, Дж. Урри. В исследованиях представителей различных философских и социологических школ прослеживается общая линия трансформации места и роли эстетической теории в современных социально-гуманитарных дисциплинах.

Эмиль Ласк был непосредственным свидетелем первоначального «практического поворота» в рамках неокантианства. В изысканной форме он выразил ту тенденцию развития социально-гуманитарного и естественно-научного познания, которая проявлялась в отдельных работах мыслителей того времени. Так, он одним из первых заметил, что уже в работах немецкого социолога Георга Зиммеля эстетическая теория обретает новое положение в рамках социальной теории, отныне выступая не только в качестве формы развития последней, но превращаясь в теоретико-познавательный принцип организации социальной теории в целом. В работе *Социологическая эстетика* Зиммель следующим образом определял сущность эстетического познания:

> «То, что уникально, подчёркивает типическое; то, что случайно, представляет собой нормальное; поверхностное и текучее выступают в качестве существенного и основного. … Если мы допускаем возможность полной реализации эстетической оценки, мы обнаруживаем, что между вещами нет существенных отличий. Тогда наше мировоззрение – суть эстетический пантеизм. Каждая точка содержит в себе потенциал бытия, призванный возвращать к абсолютной эстетической

важности. Соответствующим образом тренированный глаз замечает, что тотальность красоты, полное значение мира как целого, исходит из каждой сингулярной точки»[1].

Уже из этого маленького фрагмента можно понять, почему Ласк уделяет столь значимое внимание социологии Зиммеля. В ней он находит обоснование возможности существования «реальных абстракций» «в качестве символических репрезентаций социальных функций в объективной обстановке». Интерес к эмпирическому воплощению ценности пронизывает всю философию Ласка.

Неокантианский призыв вернуться к вещам, пробиться к их подлинной автономной данности, выявить их эмпирический субстрат на новый лад звучит сегодня и в рамках актор-сетевой теории с её стремлением научиться «слушать вещи»[2], не навязывая им язык социально-гуманитарных наук; чувствовать их боль; следовать за ними, а не вести за собой; взаимодействовать с ними, а не довлеть над ними. В этом контексте переосмысливается суть социального, немыслимого самого по себе. Оно являет себя отныне лишь как «танец»[3] многообразия материальных и нематериальных акторов, чьи взаимоотношения первично схватываются благодаря некой эстетической эмпирической форме, доступной для восприятия и познания. Отсюда проистекает и интерес к воспроизводству эстетических форм, с помощью которых возможно содействовать осмыслению идеи устойчивого развития.

Обозначив лишь несколько вариантов возможностей обоснования актуальности теории Ласка, мы перейдём далее к фиксации тех идей работы, которые приобретают новое своеобразное звучание в контексте современной социальной теории.

***

При первом обращении к *Философии права* возникает закономерный вопрос относительно причин выбора права в качестве основания для выявления эмпирического субстрата ценности. Одним из возможных ответов на данный вопрос является определение специфики «природы» права как социального феномена. Его природа отображает синтез формальных и материальных обстоятельств социального. При этом в науке о праве они различаются и фиксируются настолько явно, что остаётся лишь подвергнуть специальному философскому анализу методологию науки о праве, чтобы осознать, каким образом возможно пробиться к «вещному *prius* понятия нормы», достичь подлинного основания понятия ценности.

1 Simmel G. Sociological Aesthetics // *The Conflict in Modern Culture and Other Essays.* Trans. K.P. Etzkorn. New York: Teachers College Press, 1968. P. 69.

2 Law J. Introduction: Monsters, Machines and Sociotechnical Relations // *Sociology of Monsters: Essays on Power, Technology and Domination.* London, New York: Routledge, 1991. P. 15.

3 Ibid., p. 18.

Исследуя философию права, Ласк формулирует задачу определения специфики ценности права и соответствующего учения о типе ценности. Эта специфика проявляется в особенности отношения типа ценности к эмпирии. Тип ценности демонстрирует оборотную сторону действительности, выступающую её субстратом. Поэтому он представляет собой своеобразную формулу ценствования каждой отдельной эмпирической действительности. Учение о типе ценности раскрывает две возможности оперирования формальными ценностями:

- чистое систематизирование абсолютных значений, не выходя за рамки мира ценностей;
- учёт отдельных воплощений ценностей.

Исходя из такого рода учения, философия права для Ласка – это, прежде всего, «поиск трансцендентального места или типичных отнесений к ценности права, вопрос о “запряжённости” в связность мировоззрения».

Избрав область права в качестве предмета исследования, Ласк формулирует вопросы, призванные вывести читателя за рамки устоявшегося понимания границ науки, изучающей право. Существует ли в принципе присущая праву ценность? Какую «формулу права» пытается раскрыть философия права? Подобный способ вопрошания приводит к переосмыслению «фактичности» и «нормативности» права в современном мире, форм и методов реализации политики, в основании которой лежит описание, признание и воспроизведение некоего «идеального кодекса» правил и норм поведения, проверки согласованности индивидуальной данности с формальной конечной целью.

Желая преодолеть границы какой-либо строго заданной методологической парадигмы, немецкий философ чётко фиксирует преимущества собственного подхода к поиску трансцендентальной прерогативы эмпирической действительности. Они проявляются в переосмыслении двумерного способа рассмотрения мира, дуализма эмпирической действительности и надэмпирических ценностей, позитивно-научных и спекулятивно-метафизических размышлений.

На примере философии права Ласк демонстрирует условность дуализма философского и эмпирического методов, предлагая рассматривать философию права в качестве размышления о ценности, являющегося в то же время научно-правовым исследованием действительности права. При этом противопоставление ценности и действительности преодолевается посредством различения и демонстрации взаимосвязи ценностной единственности как эмпирического субстрата действительности и типа ценности как ценностной общности элементов содержания действительности.

Ценностная единственность способна так же воспарять над действительностью, как и ценностная общность. Понятие ценностной единственности, в отличие от формальной ценности, восстанавливает единство мира ценностей и действительности.

Её определение позволяет говорить о том, что структуры действительности и мира ценностей существуют не параллельно, но суть одно и то же. Здесь раскрывается и существенное отличие теории Ласка от теории Г. Риккерта. Последний, дабы преодолеть пропасть между действительностью и ценностью, выделял «третье царство» – «царство смысла». Тогда как Ласк раскрывает их структурное единство, делая акцент на эмпирической преданности и заданности содержания ценности, к которому отсылает её форма.

В отличие от Риккерта, Ласк фиксирует другого рода пропасть. Отталкиваясь от определения *реальности* как проекции вымышленного на плоскость действительности, он различает *формальную* и *материальную действительность* как два типа *реальности*, между которыми простирается пропасть – между смыслом и бытием. Складывается впечатление, что он словно бы очарован раскрывающейся пред ним пропастью между бытием и смыслом. По мере того как Ласк созерцает её зияние, он пытается сделать её доступной познанию в качестве уже не пропасти, но зазора – «ущелья», где возможно «уйти в Себя».

Реализовав «уход в Себя» и выйдя из «ущелья», Ласк воспаряет ввысь над сферой эмпирической действительности и созерцает мир значений, к которым отсылают объекты. Прежде эти значения были лишь осязаемыми вследствие *«никогда-не-соблюдаемой-тишины» вещей*. Последнее понятие выделяет особый мир вещей, чьё спокойствие постоянно нарушается оценкой вещи, вскрывающей в ней отсылку к миру ценностей. Отнесение к ценности и есть сокровенная тайна вещи – суть вещи, раскрываемая лишь посредством изначально наличных в эмпирической действительности переменных, из которых складывается формула ценности. Такого рода «введение ценности в жизнь» в рамках любого философско-правового исследования способствует обнаружению сокровенного позади нормативного.

В результате преодолевается пропасть между смыслом и бытием. Возможность перехода реализуется благодаря симметричным способностям: с одной стороны, благодаря способности ценности отсылать к тому, что значимо, в процессе её ценствования; с другой стороны, благодаря способности субъекта оценивать объекты эмпирической действительности на основании уже скрывающейся в них отсылки к ценности. Другими словами, ценность, воплощённая в эмпирическом мире, «отсылает» к значениям, концентрируемым в надэмпирическом мире. Над ними, в свою очередь, простирается регион ценностей, где содержатся предельные значения «понятий понятий». Но такого рода мир не существует автономно, подобно царству идей Платона, как и нельзя сказать, что его содержание – подобие категорий Аристотеля. Этот мир ценностей оказывается изначальным субстратом эмпирической действительности, так как не существует вне эмпирических переменных содержания «формулы ценности».

Одним из центральных вопросов остаётся определение того, что выступает в качестве «эмпирической действительности» и «эмпирической реальности», зачастую неправомерно противопоставляемых ценности. И как раз анализ реальности и действительности права, выделение подвидов формальной и материальной позитивности, позволяет продемонстрировать, что «*реальность*» – это то, что в индивидуальной полноте содержания и исторически обусловленной конкретности позитивных предписаний права обнаруживает трансцендентальную прерогативу *эмпирической действительности*. Последняя – субстрат для всецелого и системного рассмотрения ценности. Тогда как «*эмпирическая реальность*» – это вид значимости. Она может противопоставляться ценности только вследствие гипостазирования абсолютной нормативности в качестве эмпирического. Абсолютная нормативность – это проявление разумности во внешних обстоятельствах в результате эманации норм права из его абсолютного значения, которое в свою очередь иногда подменяется понятием разума и его авторитетом. В результате абсолютное и естественное, внутреннее и внешнее – едва ли различимы. Ввиду данного обстоятельства существует путаница между философско-правовыми и естественно-правовыми теориями. Чтобы обозначить условную границу, необходимо *«обеспечить существование материального»*. Гарантия его существования воспроизводится, согласно Ласку, в процессе преодоления дуализма материального и формального, ввиду которого утрачивается возможность определения материального при отсутствии того, чему оно противопоставляется. Перспективы такого рода преодоления Ласк демонстрирует на примере анализа социального в трёх измерениях:

1) *формально* оно противопоставляется эмпирическому субстрату ценности;

2) *конкретно* оно проявляется как мир трансперсональных ценностей;

3) *в царстве ценностей* оно приобретает промежуточное положение.

Интегрируя воедино различные аспекты анализа, *социальное* определяется как воплощение идеальных притязаний всей мыслимой *общественной жизни*. При этом Ласк отмечает, что любой род общественной жизни не существует, но *значит*.

Аналогичным образом Ласк преодолевает дуализм материального и формального применительно к понятию культуры. *Культурная реальность* (предъюридический субстрат) проявляется в процессе превращения свободной действительности каждого вида *отнесения к ценности* в материал наук о культуре. Но рассмотрение значений культуры предполагает существование *теории отнесения к ценности*, не ограничиваясь рамками науки о культуре, которая изучает эмпирическую и временную фактичность проявления абсолютной значимости. Такого рода фактичность оказывается скованной в своей голой временности, превращаясь

лишь в место проявления ценности. Тогда как в рамках теории отнесения к ценности *культурное развитие* – это временная причинно обусловленная связность, где обстоятельство временности и случайности эмпирического вот-так-бытия не предельно.

Симуляция самостоятельного существования абстрактного содержания культуры в качестве существования-для-самого-себя реализуется в измерениях конкретной и абстрактной реальностей. Их соотношение напоминает зиммелевские «символические репрезентации социальных функций в объективной обстановке», «реальные абстракции». Они подобны графическим изображениям математических отношений. Аналогичным образом можно рассматривать и юридический факт покупки как смутное подобие графического изображения математических отношений физического события, когда выделяются и фиксируются лишь отдельные характеристики конкретного физического события. Такого рода различение между миром сущего и значащего позволяет справиться с бесконечностью параметров описания физического мира.

В этом контексте объяснимо отречение науки о праве от физического лица. Юридическое лицо может быть отдельным и общим, но оно никогда не является физическим. Фиксируя этот факт, Ласк предвкушает возможности раскрытия новых горизонтов науки о праве благодаря философии права, позволяющей заново открыть эмпирический мир для социально-гуманитарных дисциплин.

В итоге небольшая по объёму работа Ласка не ограничивается описанием «явления ценностей из временности» благодаря фиксации условных координат формально-методологических отношений. Что особенно значимо для современной культуры, Ласк демонстрирует методы *воспитания чувствительности к миру эмпирическому* в многообразии его эстетических форм. При этом вопрос о первичности одного из миров снимается сам собой, если мы способны «удержать Себя» в ущелье между бытием и смыслом. Хотя эмпирическая реальность – лишь проекция вымышленного на плоскость эмпирической действительности, но без нахождения и обретения «плоскости» едва ли возможно существование какой-либо проекции.

Ирина Мацевич

ФИЛОСОФИЯ ПРАВА

Эмиль Ласк

Несмотря на оживлённое поветрие нашего времени решать проблемы общественной жизни, современные умозрительные размышления в правовой и социально-философской сфере демонстрируют лишь незначительную самостоятельность и всё ещё сильную зависимость от масштабных системных построений немецкого идеализма. Оправданием тому может служить периодическая отсылка к Канту и Гегелю, встречающаяся в изложении тех современных философско-правовых теорий, которые ещё сохранили общую связь с предельными мировоззренческими вопросами (*Глава I*). И всё же даже при недостатке оригинальности в постановке фундаментальных проблем философии права, в начале XX столетия её положение не является таким уж безотрадным. Поскольку формирующееся и активно развивающееся весьма перспективное методологическое движение (*Глава II*) принуждает философию права заново осознать, что весь спор из-за метода эмпирических наук о культуре выходит за рамки голой методологии и окончательно разрешается только в системе надэмпирических ценностей.

Глава I

Философия права

а) Метод

Наука о праве обрела полную независимость лишь в XIX столетии и, кажется, окончательно освободилась от метафизических спекуляций. С тех пор «философское» и «историческое» направления развиваются раздельно, испытывая недоверие по отношению друг к другу. Тот, кто не хочет довольствоваться «общим учением о праве» или другими обобщающими сублимациями эмпирических научных выводов, но всё ещё осмеливается требовать от философии права рассмотрения абсолютного значения права и его связи с другими безусловными ценностями, тот с самого начала обречён подпасть под тяжёлое подозрение в «естественно-правовой ереси». Как следствие, для философии права всегда оставался животрепещущим вопрос: не должна ли в действительности обрушиться каждая неэмпирическая философия права вместе с прежней метафизикой права ввиду блестящего развития позитивной науки?

Естественное право являлось вопросом об абсолютном смысле права и справедливости. В процессе такого рода

вопрошания оно превращалось во всеобщий историко-проблемный принцип, чьё вечное значение не могло быть подвержено никакой корректировке (даже методически столь необходимой). Эта абсолютная трансцендентально-философская тенденция развития указанного принципа проявляется одновременно как в ценностных умозрительных, так и в «критических» размышлениях.

Принципиально разнящимися от отношений между метафизикой естественного права и критической философией права являются отношения между ценностью и действительностью. Их несхожесть обнаруживается непосредственно в жизни. Однако, возвращаясь к глубоким противоречиям теоретической философии, это различие способствует чёткому разграничению естественного права и свободной от метафизики философии права.

В отличие от каждой платонизируемой теории двух миров, для критического учения о ценности эмпирическая действительность значима в качестве единственного вида реальности, но в то же время – и как место действия или субстрат надэмпирических ценностей, общепринятых значений. Поэтому критическое учение о ценности допускает наличие юридической теории, согласно которой существует лишь один мир, только некий один вид права: эмпирическая действительность права. Но из безусловных различий между ценностью и эмпирическим субстратом ценности возникает основополагающий двумерный способ рассмотрения, дуализм философского и эмпирического методов. Философия исследует действительность лишь с точки зрения её абсолютного ценностного содержания, эмпирию – только с точки зрения её фактической содержательности. Согласно ценностно-правовой точке зрения, философия права должна стать эмпирическим научно-правовым исследованием действительности права.

Но принципиальное положение философии права как размышления о ценности нуждается ещё в одном прояснении – посредством некоторых общих замечаний относительно различных форм проявления ценностей. На месте критического дуализма ценности и действительности формально-логически различимы два ярких выражения, два агрегатных состояния ценностей. При этом ценность может выступать либо как ценностная единственность, являясь уникальным в своём роде бесконечно разнообразным эмпирическим субстратом действительности, к которому ценность «пристаёт», либо как ценностная общность большинства отдельных элементов содержания действительности. Почти вся философия имеет дело с последним видом ценности, с ценностными общностями или типами ценности. Право значимо для философии в качестве задачи, идеального космоса, который системно раскрывается в иерархии порядков выверенного мира формальных значений, например теоретических, этических, эстетических. Но этот тип ценностей, предполагающийся в качестве единственной логической формы ценности, оказывается достойным своего возраста предубеждением. Едва ли когда-нибудь обосновывалось, почему

абсолютность значимости, общезначимость ценности должны быть привязаны к логической структуре общих понятийных определений, почему они также не могли бы быть несравнимыми, единичными и неповторимыми. При этом данная возможность никак не грозит утратой превосходства ценности. Даже будучи индивидуальностью ценности, она может приподниматься над эмпирической действительностью, воспарять ввысь и обозначать парящую над действительностью сферу, так же как и тип ценности, некогда уже явленный в качестве формально-логического симптома для того, чтобы индивидуальность ценности могла быть единственной, не впадая в бесконечное многообразие эмпирической действительности. Тогда раскрылся бы лишь один вид параллельно существующих аналогичных структур мира и действительности. Ценность, насколько её в итоге возможно телеологически ранжировать относительно формальных ценностей, в форме ценностной единственности, собранной из чётко выстроенных в ценностные звенья индивидуальностей, должна стоять по ту сторону всей специфической определённости отдельных типичных значений ценностей (теоретических, этических и т. д.). Любого рода изолированность, разделённость, а также нехватка содержания должны быть насквозь, полностью и досконально изобличены.

Уже из вышесказанного становится очевидным, что философия права в качестве учения о специфической ценности права, так же как логика, эстетика, философия религии и ряд других философских дисциплин, может быть лишь учением о типе ценности. Существует ли в принципе присущая праву ценность, которая координирует всё остальное, или ценность права находится по отношению к другим ценностям в какой-то другой взаимосвязи – об этом до поры до времени мы не должны вопрошать. Здесь речь идёт пока лишь о методическом отношении типа ценности к эмпирии. Как отмечалось ранее, пребывая в форме ценностной единственности, ценность может находиться позади бесконечно многообразного содержательного изобилия эмпирического. Тип ценности всё более удаляется от конкретной данности, чтобы схватить абсолютную образцовость бесконечного множества отдельных воплощённых случаев. В противоположность ценностной единственности она наделяет их характером формулы ценности. Подобно тому как учение о суждении исследует общедействительную формулу значения, которая в каждом суждении должна находиться в абсолютной зависимости от его истинных целей, сходным образом философия права ищет общедействительную формулу права, формальную абсолютную цель каждого отдельного исторического права, систематически дифференцированное воплощение постулатов применительно к каждой эмпирической действительности права. Другими словами, как отмечает Штаммлер, она ищет право права, правильное право. Философия права – это поиск трансцендентального места или типичных отнесений к ценности права, вопрос о «запряжённости» в связность мировоззрения.

Поэтому определение философии права как учения о «понятии права» является слишком широким и многозначным. Образование понятия всегда происходит в результате применения определённого метода. Соответственно, «понятие» права формируется не только в философии, но также и в различных отдельных науках, его рассматривающих. Существуют философское, юридическое и социальное понятия права.

Чтобы подчеркнуть контраст в отношении естественного права, руководствующегося метафизикой, наиболее общие критерии ценностной спекуляции должны быть разработаны уже настолько, насколько они, безусловно, нужны. В противоположность критическому различению ценности и действительности, а также в противоположность учению о невыводимости исторически данного из абстрактной формулы ценности, рациональная метафизика вдохновляет гипостазирование надэмпирической ценности до самостоятельных жизненных сил и в результате приводит к соединению и смешению ценности и действительности.

В этом смысле каждое естественное право метафизического рационализма гипостазирует ценность права до действительности права. Но чтобы точно схватить указанную суть всей естественной правности, вначале необходимо договориться, что же в сфере права «эмпирическая реальность» может обозначать в противоположность голой ценности. Не производя методологическое исследование культурологического понятия действительности, мы можем временно ограничиться задачей разложения сложного понятия действительности права (согласно исследованию Бергбома, которому, в свою очередь, в этом вопросе предшествовали, например, Гегель, Шталь, Брунс) на подвиды формальной и материальной позитивности. Соразмерно этому разделению на подвиды естественное право, вероятно, также должно распадаться на формальную и материальную смесь ценности и действительности.

Формальная позитивность права представляет собой не что иное, как один из видов значимости. Поэтому вид значимости появляется здесь как «эмпирическая реальность» и, следовательно, как естественно-правовой овеществлённый продукт. Гипостазирование проявляется в этом случае как истолкование вида значимости в качестве чего-то иного, а истолкование абсолютной нормативности – в качестве эмпирического или разумности, превращённой во внешнее обязательство права. Ибо суть позитивной нормы права заключается во внешнем безусловном обязательстве перед общественными органами и членами общества. Сегодня соответствующий тезис формального правового позитивизма гласит, что позитивная нормативность находит основание связующего характера только в авторитете человеческой общности. Именно эта взаимосвязь между её общим авторитетом и обязательством репрезентирует формальный критерий права, который разлагается естественным правом. В свою очередь, естественное право позволяет проявиться внешней связанности членов общности в процессе

эманации непосредственно из абсолютного значения постулатов права, из его чисто идеального достоинства. Таким образом выделяется критерий авторитета общности, и его место занимает разум как более формальный источник права, из последнего «право» эманирует без устава и вопреки человеческому уставу. В результате право, не совпадающее с разумом, также становится формально недействительным.

Заслуга Бергбома заключается в раскрытии формальных естественно-правовых признаков, а также подозрительной естественно-правовой религиозности, проявившейся внутри нового научного знания о праве. Однако формальное естественное право сегодня явно признаётся почти исключительно лишь в католической философии права, например у Катрайна, Хертлинга, Гутберлета и других его представителей.

В настоящее время, как и ранее, существуют философско-правовые теории, которые не обозначаются как естественно-правовые, даже когда они явно отвергают метафизическое учение об источниках права. Если какую-либо веру в абсолютные критерии права, во все виды ценностного наблюдения мы не хотим путать с естественным правом, тогда рядом с формальным естественным правом необходимо обеспечить существование материального, т. е. того, что противостоит критической ценностной спекуляции. Подобно тому как формальное естественное право затеняется формой действительности права, специфическим характером его нормы, аналогичным образом естественное право в материальном смысле должно быть пагубным в отношении материального позитивного обстоятельства или эмпирической содержательности права. В указанном случае «реальность», обречённая на метафизическое гипостазирование, существует лишь в индивидуальной полноте содержания и исторически обусловленной конкретности позитивных предписаний права, следовательно, непосредственно в том обстоятельстве, которое с критической точки зрения обнаруживает трансцендентальную прерогативу эмпирической действительности. Исходя из системы абстрактных формул ценности, представитель естественного права полагает возможным дедуктивным путём вывести наличие норм права, чья содержательность не испытывает потребности в дальнейшей индивидуализации и оказывается пригодной для повсеместного использования в качестве права даже без рассмотрения конкретных исторических взаимосвязей. Вполне возможно, что такое воплощение упорядоченных положений исключительно согласно их содержательности оказывается полным и исчерпывающим. Однако в то же время можно допустить, что формальное качество права, соответствующее мнению автора права, выявляется только при руководстве позитивным законодательством. В этом случае естественное право было бы исключительно материальным. Тогда как естественное право в формальном смысле, вероятно, всегда лишь влечёт за собой материальное обстоятельство. Об этом материальном обстоятельстве часто вспо-

минают, когда упрекают естественное право за установление идеального кодекса, действительного для всех народов во все времена.

Естественное право – это неисторический рационализм и метафизика, но в то же время оно ни в малейшей степени не совпадает с естественной метафизикой. Скорее, часто возникающие натуралистические подводные течения в истории естественно-правовых теорий следует рассматривать лишь как разновидность материальных естественно-правовых размышлений. Подобно тому как и неизменная ценность разума, повсеместно одинаковая «природа» может задавать спекулятивный принцип для выхватывания и изолирования абстрактного частичного содержания из конкретного наполнения данного. Не формулы ценности, но сообразные законам природы абстракции, уплотняясь, превращаются в самостоятельную реальность. В слове «естественное право» в большей мере проявляются столь различные значения слова «природа», что едва ли они оказываются достаточными для прояснения его смысла. «Природа» означает, *в первую очередь*, в особенности в формальном естественно-правовом представлении, всеобщую законность или абсолютность в противоположность голой относительности значимости человеческого устава и, *во-вторых*, содержательную обобщённость либо разума, либо природы в противоположность индивидуальной особенности.

Естественное право необходимо наделить более узким значением гипостазирующей метафизики, отличным от обобщённого рассмотрения ценности вообще. Единодушный протест позитивной науки против естественного права оправдан только в этой форме, исходя из самых общих теоретико-познавательных оснований. Хотя, в общем, как недавно вновь показал Бергбом, вся полемика вокруг неисторичности естественного права страдает от недостаточного разведения формальных и материальных обстоятельств. Однако именно учение о формально-позитивистских источниках права, на которое Бергбом хочет нацелить критерий исторического метода, имеет вместе с принципом историчности определённую связность лишь постольку, поскольку понятие позитивного источника права сводится к необходимости «внешней узнаваемости», «исторической доказуемости» процессов правообразования. В остальном, что касается противопоставления естественному праву, преобладает настолько формальный и настолько сориентированный на поддержание чистоты правовых (хотя в то же время эмпирических) понятий интерес, что в своей тотальности они поддаются терминологическому схватыванию скорее как нечто эмпирическое или позитивистское, нежели чисто «историческое».

Почти все приверженцы абсолютных философско-правовых ценностных принципов в XIX веке – как, например, Шталь, Тренделенбург, Лассон – были подвержены воздействию эмпиризма, стремились хоть немного примирить спекулятивные размышления с позитивным научным знанием о праве. В Новейшее время прежде всего Штаммлер сумел создать общую типизацию права, соответ-

ствующую конкретной точке зрения. В результате чего «формальная законность», или «репрезентативная правильность», могла обозначать лишь критерий либо неопределённое требование, предъявляемое к праву; могла определять цель для законодателя, но не имела значения явно необходимой нормы для совместной жизни людей. В конечном итоге критическое спекулятивное размышление о ценности воплощает требование Бергбома в отношении существования философии позитивного права.

Благодаря Виндельбанду в настоящее время особую значимость приобретает чёткая фиксация целей философско-правового исследования. Как следствие, фундаментальный принцип всего философского размышления, отличие созерцания ценности от созерцания действительности, достигает всё большего признания со стороны представителей правовой и социальной философии. Почти всё докантианское естественное право, кроме типичной расплывчатости, ничего не могло противопоставить натурализму. В результате значение ценности украдкой подменяет естественную законность. Гегель, как и многие после него, например Шталь и Лассон, критиковали проистекающую из вышеозначенного неизбежную дезориентированность и самовольность натуралистических принципов отбора. В Новейшее время марксистский натурализм спровоцировал методическое «возвращение к Канту» в социально-философской сфере. Это «неокантианское движение», как его называют те, кто стоял у истоков (Коэн, Наторп, Штаммлер и Штаудингер), начинает сегодня развиваться также и внутри социализма, включая в число своих приверженцев таких марксистов, как Струве и Вольтман. Представители этого движения борются против господства «генетического» объяснения, которое они хотят посредством «систематического» рассуждения об абсолютной правомерности каузально происходящего не столько вытеснить, сколько дополнить. Представители неокантианства умышленно демонстрируют острый интеллектуализм в постановке философских вопросов, склонность превращать все ценностные проблемы в исключительно познавательно-критические или методологические. В обсуждениях «законности» и высшего единства социального часто непрояснёнными и неразличимыми остаются значения социально-философского метода, абсолютного смысла самого социального и методологической формы эмпирической социальной науки. При этом основное внимание уделяется лишь разграничению философии и эмпирии.

С понятием критической философии права методологически тесно сопряжён вопрос, вновь поднятый Штаммлером, о правомочии политики, чьё направление развития задаётся с помощью абсолютных критериев, посредством которых политика отличается от эмпирической дисциплины с таким же именем. Философия права как учение о типе ценности входит в состав систематической науки о ценности. Поэтому взаимосвязи значений, которые ей предстоит исследовать, указывают не только на их отличие от

связей между ценностью и действительностью, но и на отсутствие параллелизма структур ценностной единственности и эмпирической действительности. Тем не менее тип ценности демонстрирует оборотную сторону действительности, которая может рассматриваться, по крайней мере, как субстрат. Как следствие, учение о типе ценности раскрывает две возможности оперирования с формальными ценностями: чистое систематизирование абсолютных значений по отношению друг к другу, т. е. явное пребывание в самом мире ценностей, и, кроме того, учёт отдельных воплощений ценности. В результате становится понятно, каково положение политики права, к которой Штаммлер обращается лишь в самом конце, по отношению к чистой систематической философии права. В политике ценность рассматривается с точки зрения воплощения в отдельном; ценность превращается в норму или постулат. Понятие ценности – это вещное «до» понятия нормы. Однако размышление об осуществляемом человеческими волями введении ценности в жизнь имманентно присутствует в любом философско-правовом исследовании. Следовательно, нет ничего удивительного в том, что позади нормативного ценностных понятий с самого начала присутствует нечто сокровенное. В отличие от чистого систематизирования, политика реализуется таким образом, что отдельные случаи не поддаются описанию с помощью формальных ценностей. Поэтому политический метод предполагает проверку согласованности индивидуальной данности с формальной конечной целью.

Сравнение философии права и метафизики права показывает, что критические спекулятивные рассуждения о ценности, увлекаясь опровержением эмпиризма, скорее его подтверждают и обосновывают. Но оборотная сторона всего этого предприятия приобретает особое значение: как только спекулятивные рассуждения начали защищать себя непосредственно от самого эмпиризма, при этом выступая преимущественно против исторического, тогда эмпиризм сразу смог утвердить себя в качестве философии. В настоящее время существует сомнительная точка зрения, согласно которой условия для формирования мировоззрения якобы создаются непосредственно в социально-философской и философско-правовой сфере, произрастая из основополагающих рассуждений «исторической школы».

В свете дуализма оценочного и безоценочного рассмотрения становится очевидным раскол в экзистенции исторических наук о культуре, когда учёт объективных значений культуры содействует пересмотру сути действительности. С целью раскрыть её сложный эмпирический характер Риккерт подчёркивал, что рассмотрение значений культуры является не собственно ценностной оценкой, но только чистым теоретическим отнесением к ценности и поэтому истолковывается лишь как средство трансформации действительности. Наука о культуре ориентируется не на изучение абсолютной значимости, воплощающейся в значениях культуры, но на разработку исключительно эмпирической и временной фактичности её

проявления, хотя она себя и репрезентирует, вопреки первоначальному материалу действительности, лишь как методологический продукт отбора. Тот, кто хочет добыть критерий оценки истории, должен был бы последовательно раскрыть её ценностное содержание. Оно является значимым для репрезентации исторических взаимосвязей с позиции историка, выступающего в роли учёного. С этой целью он должен был бы, с методологической точки зрения, просто абсолютизировать продукт эмпирической традиции. Историзм в действительности является не чем иным, как эмпирическим научным методом, который ведёт себя как мировоззрение, непоследовательный, неконтролируемый догматический вид оценки. В этом он в точности уподобляется натурализму.

В итоге, подобного рода характеристика историзма выглядит так, словно она несправедливо ущемляет его достоинства. Не предполагает ли мысль о ценностной единственности, что историческая конкретность и индивидуальность проникли в сам мир ценности и что таким образом осуществляется историческое оценивание? Это предположение оказывается ложным. Несомненно, что есть некий параллелизм структур, определённая формальная аналогия как между ценностной единственностью и эмпирической действительностью, так и между ценностной единственностью и исторической фактичностью. И в том, и в другом случае собственно индивидуальное возникает, чтобы заключить себя в значении и выставить на обозрение. Но указанное сходство всё же не является идентичностью. Вместе с самим правом, как исторически принято называть ценностную единственность, мы должны были бы рассматривать всю систематическую философию, логику, этику, эстетику, религиозную философию в качестве естественно-научных – так как, безусловно, существует некая определённая формальная аналогия между типом ценности и естественно-законодательной универсальностью. Тот, кто смешивает друг с другом индивидуальность ценности и историческую фактичность, тот не замечает, что их разделяет пропасть, перед лицом которой осуществляется их различие, в ущелье между смыслом и бытием. Как явный продукт исторического, культурное развитие представляет собой временн*ую* причинно-обусловленную реальную связность. В ней, следовательно, ещё не предельно обстоятельство временности и грубой случайности эмпирического вот-так-бытия. Однако в регионе ценностных отношений не разрешается говорить о временн*ых* связях, здесь не существует отличия ценностной единственности от системы типов ценности. Все когда-либо осуществлявшиеся со времён платоновской теории ценностей попытки опровергнуть возможность существования ценностной индивидуальности происходят из доныне распространённого суждения, согласно которому продление обстоятельства ценностной единственности должно было бы необходимым образом приводить к абсолютизированию лишь временн*ой* данности.

Историческая фактичность как всегда всё ещё скованная в голой временности, и в этой формальной структуре фактичности везде оставаясь всё той же, оказывается не принципом явления абсолютной ценности, но лишь местом проявления ценности. Другими словами, историческая фактичность может рассматриваться лишь как некое средство ориентации в поиске абсолютных ценностей, что вовсе не должно оспариваться. В общем, эмпирическая действительность предоставляет субстрат для всецелого и систематического рассмотрения ценности. Тогда порождение индивидуальности ценности и конструирование неповторимых рядов ценности – это творческий акт, явление ценности из временности. Отсюда следует, что ценность исторической действительности не может извлекаться так же просто, как ценность конкретного индивидуального. Она появляется только на основании принципиальных формально-методических отношений. Сегодня стало модно абстрактно рассуждать об абсолютном историческом ценностном суждении. Но долг философов извлечь из пышных фраз содержащуюся в них логическую ошибку учетверения терминов. Материал соответствующих формально взаимообусловленных выводов не будет ни в малейшей степени принижать значение историко-научного стремления. В действительности, даже отвергая историзм, можно согласиться, что в размышлении об абсолютной единственности ценности в конце концов раскрывается регулятив и эмпирической исторической орфографии. Тем самым подтверждается, что в лучшем случае должно заимствоваться не историческое мировоззрение, а история мировоззрения.

Историзм является прямой противоположностью естественному праву, и в этом заключается его принципиальное значение. Естественное право, как по мановению волшебной палочки, хочет из абсолютности ценности создать эмпирический субстрат. А историзм волшебным образом хочет из эмпирического субстрата выманить наружу абсолютность ценности. При этом естественное право разрушает путём гипостазирования ценностей автономность существования эмпирического мира. Однако естественно-правовое размышление о надысторичности и безвременных нормах, с учётом исторических поправок современности, не стало, как многие полагают, неким опровержимым заблуждением, но превратилось в бессмертную заслугу естественного права. С другой стороны, именно историзм, а не собственно история и историческое толкование права, разрушает всю философию и мировоззрение. Он представляет собой современнейшую, наиболее распространённую и опаснейшую форму релятивизма, нивелирование всех ценностей. Естественное право и историзм являются подводными камнями, которых философия права должна остерегаться.

b) Отдельные направления

Отправная точка всех новых спекулятивных размышлений философии права, проистекающих также из общепринятого кантов-

ского определения понятия, оформляется таким образом, чтобы право могло выступать в качестве внешнего регулятива человеческого поведения, ведущего к достижению содержательно ценностно-наполненного состояния. На этом общем основании ранее выделялись две возможности типизации права в ценностных отношениях. Либо искали конечную цель исключительно в завершении этической личности, а смысл общинной жизни измерялся только в отношении исполнения конкретного идеала. Либо преобладала точка зрения, согласно которой формам совместного человеческого существования присуща особая ценность, непроизводная от индивидуального. Понятно, какое противоречивое значение должно было иметь подобное мировоззрение для философии права. Имея эмпирическое положение, право, несомненно, попадает в сферу «социальных» институтов. Бесспорное социально-эмпирическое значение права, а также его коррелят сфере абсолютных ценностей могут сохраняться только тогда, когда право является своеобразным «социальным» ценностным типом наряду с индивидуальным. Лишь в этом случае право не только механически привязано к чужому индивидуально-этическому типу ценности его собственной социальной структуры, но, подобно тому как социальной целевой сфере права соответствует некая характерная ценность, так же в конечном итоге значимо само право не как простое средство, а как часть строения «объективного духа». И согласно представленной точке зрения нет необходимости превращать право в абсолютизированную конечную цель.

Поэтому философско-правовое гегельянство, как принято называть спекулятивное размышление, преодолевающее рамки индивидуализма Канта и других спекулятивных размышлений XVIII века, полагало, что этический индивидуализм может быть охарактеризован как общественно-философский атомизм. Когда у Канта ценность, несмотря на её сверхиндивидуальную значимость, относится только к отдельной личности, тогда исключается возможность конституирования каких-либо взаимосвязей между изолированными ценностными точками в регионе абсолютных ценностей. Вопреки такой чисто личностной системе ценностей, новое мировоззрение проявляется вначале как провозглашение транс-персональных ценностей. При этом новое мировоззрение якобы противопоставляет личностному типу ценности объективный тип. Абсолютное требование обращено не к воле и действию личности, но, как и у Платона, к предметному порядку самого «нравственного мира». И завершение этого мира, а не отдельных людей – конечная цель общественных сиюбытностей. Посредством этой античной идеи «субстанциальной нравственности» Гегель стремился объединить индивидуализм христианства и индивидуализм Нового времени в неком наивысшем синтезе. Право индивидуальной свободы должно признаваться само собой, но только не как сохранённое «обстоятельство», а как член целостности, по необходимости вовлечённый в её построение. Вся философия права XIX века ста-

ралась утвердить некий особый абсолютный смысл социальных взаимосвязей, не будучи вынужденной при этом отказываться от завоёванного в XVIII веке признания индивида в качестве абсолютной самоцели. В настоящее время борьба этих мировоззрений ещё продолжается без какого-либо продвижения к её завершению. В особенности без ответа остаются следующие вопросы: включать ли трансперсональную ценность общественной жизни как подвид в состав этической ценности, или ей надлежит координировать другие ценности, или в итоге она зачисляется в особую группу «культурных ценностей»? Все дискуссии об индивидуальной и социальной этике, о социальном вопросе, о государстве и праве, о национализме и космополитизме, все комментарии философии культуры вращаются вокруг вопроса относительно того, надлежит ли ценностному типу социального иметь собственное место в необъятной ценностной системе.

В качестве образца кантианской философии права в настоящее время можно рассматривать Штаммлера. Он придаёт огромное значение общественной совместной жизнедеятельности людей, рассматриваемой как сконструированный посредством особых методологических категорий своеобразный предмет специфического социально-научного знания. Однако социальный идеал и абсолютное назначение правового порядка ему хочется поставить исключительно на службу индивидуально-этической норме. Мы находим у него решающий аргумент кантианства: поскольку неопределённый закон – это свободная воля, выступающая в качестве мотивированной воли ввиду наличия у людей сознания долга, поэтому конечная цель социальной жизни заключается в объединении воль всех тех, кто обладает сознанием долга, в «общности свободно волящих людей». Подобно тому как абсолютное действительно во всех социальных институтах, так же «общность» в смысле непосредственного сосуществования индивидуальных проявлений нравственности, некоего их производного сплава может в целом распознаваться в стремлениях членов общности. Здесь господствует точка зрения, исходя из которой индивидуалистическая философия права во все времена стремилась согласовать волеизъявление этически автономного существа с принципом оправдания социальных построений. Эмпирической структуре социального, чью специфику с методологически ангажированной точки зрения явно продемонстрировал Штаммлер, не соответствует никакая особая структура ценности.

Благодаря указанному различию между ценностной структурой социального и эмпирической ценностной структурой проливается свет на современные попытки привязать социализм к «общественной мысли» кантианской этики. Эти попытки могли стать удачными только потому, что при их реализации, которая выдаётся за социалистическое мировоззрение, ни в какой мере не нарушается индивидуалистический круг мышления. «Человечество» означает у Канта не конкретную общность людей, но их абстрактную

ценность. Возвышение людей не как членов ближайшего сообщества, но как представителей человечества – вот чего требует кантианская этика. Из неё непосредственно произрастает «общественная мысль» Штаммлера. И таким же образом разногласие в отношении индивидуалистического и социалистического экономических порядков может оказаться внутренним вопросом чисто индивидуалистического мировоззрения. Однако поблизости располагаются и социалистические системы, в которых проявляется претензия централизованной организации экономики непосредственно как следствие в ценностном смысле «социального» мировоззрения. Лассаль и Родбертус, будучи приверженцами Фихте и Гегеля, обосновывают вмешательство государств в экономическую жизнь таким образом, что человеческий род как целостность воплощается лишь в виде, а не в отдельно реализуемых задачах. Здесь, собственно, распознаваем прообраз совместной жизни, характерное великолепие и окончательное завершение человеческой совместной сиюбытности.

Придание особой значимости обновлению философии права способствовало тому, что посредством гегельянства система общественных конечных целей приобретала гораздо более конкретную форму. Уже Шеллинг, Гегель, Шлейермахер, Шталь, Тренделенбург и в школе Краузе неоднократно подчёркивали, что отныне раскрыто содержимое особенных целей и прототипов, новый мир жизненных задач и предписаний, которые не соответствуют ничему отдельному в его отделённости, а присущи жизненным отношениям человеческой общности как таковой. Правовой порядок должен чётко приспосабливаться к обильному членению отмеченных целей и «благ» (в которых выражаются «ценностно-экономические идеи») и образовывать «органическую целостность», или организм. Такие отдельные жизненные отношения, как собственность, семья, положение, внутригосударственное назначение, должны стать «объективным и реальным принципом философии права».

С этой точкой зрения связана полемика о возможности выведения общественного мира исключительно из понятий воли и личности без обращения к кантианской этике. При этом из поля зрения упускается, что между кантианским и гегельянским видами оценки существует не только совместимость, взаимная потребность в дополнении, но и, согласно точке зрения философско-правового гегельянства, даёт о себе знать идея личности в качестве высшей цели порядка права в составе общего этоса.

Реакция против сведения всего строения права к общности воли и свободы представляет собой интересную параллель по отношению к тому, как в середине XIX века, начиная с Р. фон Иеринга, шла борьба позитивной науки против юридического формализма воли. Сам Иеринг по собственному усмотрению, без какого-либо давления, использовал идеи школы Краузе, своего предшественника, в борьбе с той же школой. Однако огромное влияние на позитивную науку оказали и спекулятивные рассуждения Шеллинга,

Гегеля, а если дополнить этот ряд Ареном, то также и Штраля. Вместе с оказавшейся на переднем плане исторической школой они содействовали оживлению интереса к праву, вдобавок более конкретному его изучению. С другой стороны, признаётся и в целом сильное влияние на позитивную юриспруденцию абстрактных рассуждений Руссо, Канта, Гегеля.

Дальнейшим подтверждением того, как рассуждения о структуре социального мира простираются от чистого рассмотрения ценности до методологической проблемы формирования понятия, является, прежде всего, развитие понятия корпорации. Гирке основательно продемонстрировал, что атомистически-индивидуалистический дух просвещения проявлялся также и в сфере теории права при разбиении всех общинных правовых построений. Тогда как правовая наука, особенно учение о государственном праве, часто нуждается в обосновании посредством гегельянского мировоззрения отказа от единовластия индивидуально-правовых принципов. Поскольку в целом связующие линии идут снизу вверх от методологических проблем к последним мировоззренческим вопросам, юридическое понятие товарищества, как его, например, представляет Гирке, действительно, может быть спекулятивно обосновано не посредством индивидуалистической этики, но посредством идеи социального типа ценности. Поскольку принятие специфической общественной целевой системы способствует в итоге конструированию плана самостоятельных ценностных целостностей, отличных от суммирования построений единства.

С другой стороны, помимо глубокой взаимосвязи между методологическими и чисто ценностными проблемами, никогда не разрешается упускать из поля зрения формальное несоответствие, которое вследствие основополагающего многообразия её смыслов всегда проявляется между эмпирическими и философскими понятийными образованиями. Поэтому подготовленная конкретная теория цели Шталя и других должна абсолютно отличаться от противостоящего общему благу эмпирико-телеологического учения о социальной функции права, его зависимости от интересов общества. Эти эмпирические взаимосвязи не отрицает ни один этический индивидуалист. Он отрицает лишь то, что им соответствуют ценностные взаимосвязи. Тогда как выделяющаяся внутри ценностного региона связь, напротив, оспаривается этическим индивидуалистом, или он допускает подобного рода связь только между правом и индивидуальной ценностью личности. При этом в обоих случаях противоположная точка зрения отвергается как абсолютизирование лишь эмпирических проявлений релятивной значимости. Однако этот упрёк не должен пугать философско-правовое гегельянство. Так как в формально-методологическом отношении он грозит ценностной сфере не менее, чем другим. Дуализм философского и эмпирического способов наблюдения возобладал над принципиальной общностью испытываемых противоположностей: волевые процессы, образующие материал индивидуалисти-

ческой этики, также представляют эмпирическую сторону. Но пограничная линия между тем, что является только эмпирическим, и теми составными элементами эмпирической действительности, которые обыгрывают ценностное обстоятельство, поддающееся чёткой фиксации, принадлежит уже аксиоматическим и неопровержимым решениям каждого отдельного, замкнувшегося в самом себе ценностного созерцания.

Вместе с философской догмой воли гегельянство одновременно устраняет и другое следствие кантианской философии права. После индивидуалистического схватывания социальной структуры должно происходить выпадение права из ценностной сферы. Строго говоря, это может быть понято лишь как собственно эмпирический механизм сохранения надэмпирических целей свободы. Поэтому если право должно быть охарактеризовано трансцендентально, его специфику возможно выразить лишь с помощью более звучных предикатов – негативных, – которые берутся из явного противопоставления права и морали. Однако кантианское направление не ограничилось установкой на схватывание в строгой последовательности субстанциальной сущности права в противоположность этической внутренней сущности как голой тривиальности и вынужденности. Здесь всегда господствовало также и убеждение, что право сказывается на святости целей, которым оно служит. Эта мысль прослеживается уже у Канта, чьё решение в отношении распада всех эмпирических правовых отношений и правовых институтов в более разумных отношениях свободы едва согласуется с одновременным утверждением формальности права. Превосходство следствия проявляется в противопоставлении нерешительности Канта и несомненно более строгого дедуктивного вывода Фихте понятия права из логического анализа «смысловой сущности разума», «определённых материальных *Я*». У Гегеля и Шталя также встречается проистекающая от Фихте трансцендентально дедуцированная эмпирическая окраска некоторых понятий права, в особенности понятия личности. В настоящее время прежде всего Шуппе, согласно имманентному идеализму Фихте, попытался найти метаюридическое априори права. После него правовая точка зрения остаётся согласованной с отдельным «пространственно-временн*ы*м сознанием – сращением», не переходя к этическому признанию добра-в-себе, сознания вообще. Вместе с тем Шуппе никогда не оставляет в основании философско-правовых конструкций характерную кантианскую схему, противоположность абстрактной всеобщности ценности и отдельных эмпирико-конкретных экземпляров, как и объяснение исключительного посредством сравнения правового с этическим.

Только посредством введения специфически социального типа ценности само право как социальное явление вносится в сферу ценностей. Трансцендентальная характеристика также может наделить право позитивным значением, хотя, возможно, и совсем малым, и в нём заново раскрыть ценностно наполненные формы

человеческого совместного существования, даже в столь примитивной и отчуждённой форме. В этом смысле право Еллинека – конечно, в более эмпирико-социологическом контексте – обозначается как «этический минимум» с явной поправкой, что такая оценка индивидуалистического взгляда должна оставаться сокрытой. Подобным образом гегельянцы, так же как Лассон, изобразили право как погружённый в природу дух в качестве первой ступени развития разума и нравственности. Представленное толкование было блестяще замещено интерпретацией всё ещё влиятельного Шталя.

Чтобы подчеркнуть необходимость правового регулирования общественной жизни, возможно, вначале следует стимулировать интерес к идее тотальной изменчивости индивидуального нравственного установления и объективного этоса. В идеальном состоянии полнейшей уравновешенности человеческого совместного существования некоторые люди интуитивно должны бы распознавать в каждом мгновении конечные цели общности и беспрестанно должным образом добровольно воплощать их в собственных убеждениях. Для сравнения, в теоретической философии используется критически вымышленная фикция интуитивного понимания, которая позволяет справиться с теоретическими целями, расщепив постигаемое на понятия и конкретные восприятия. Аналогичным образом практическая идеальная картина напоминает нам о том, что весь испытываемый общественный порядок устанавливается лишь посредством формальных предписаний, не учитывающих нравственную обременённость единичного случая. Обеспечение постоянства нравственного мира требует, кроме того, принуждения и выраженности правового императива. Эти признаки вместе с абстрактностью составляют застывший традиционный характер права, который превращает поколения и исторические преобразования народов во вневременную оформленность жизни. Из заданной абстрактности далее следует, что правовой порядок в состоянии выразить содержание идей общего этоса не в его полном конкретном наличии, но только во внешних смутных очертаниях.

Следовательно, хотя право и должно репрезентировать самый абстрактный и формальный образ внутри социального типа ценности, но всё же оно к тому же должно репрезентировать уже некий минимум совместного этоса. И таким образом право делает решительный шаг в сторону преодоления голой негативной характеристики кантианской философии права.

Первая значительная попытка предоставить праву трансцендентальное место в системе социальных ценностных типов исходит из философии Гегеля, овладевшей в XIX веке умами настолько, насколько такого рода спекуляции были вообще доступны пониманию. Здесь правовой порядок обретает чёткое положение во всё более конкретизируемом ряду объективных целей культуры и понимается как один из своеобразных этапов развития «духа». С точки зрения Гегеля, конкретнейшее «право», право мирового духа, выходит за рамки всех абстрактных правил и правомерностей вместе

с абсолютным суверенитетом. При этом, несмотря на почитание объективных трансперсональных институтов, он пошёл дальше, абсолютизировав исключительно правовые формы культурной жизни. Прежде можно было заметить наличие несправедливой ненависти по отношению ко всему абстрактному и «формальному» законодательству, которое склоняло к тому, чтобы лицезреть систематическое и ценностно-типическое в качестве несовершенного, нуждающегося в дополнении предварительным этапом эволюции абсолютно насыщенной тотальности и гомогенности ценности. Последнее проявляется и в том, что Гегель характеризует «субъект» в правовом смысле как выделяющуюся из жизни человеческой индивидуальности для всех абсолютно идентичную абстракцию личности или правоспособности. И в этом смысле субъект для Гегеля – всегда атом, вырванный из субстанциальных связей. Повсеместно он наделяет абстракцию полнотой негативности лишь ввиду того, что она есть одна из конкретных бесконечностей отчуждённого, а также из-за её пустоты. Он сравнивает точку зрения права с мировоззрением позднего эллинизма, в котором тусклая и хрупкая самость, довольствующаяся собой единичность, в своенравной самоуверенности вышла из жизни нравственной субстанции. Если для стоицизма «уход в Самого Себя» был возможен лишь в рефлексии, то в дальнейшем посредством права он реализуется в действительности. В мировой истории «уход в Самого Себя» был профессионально реализован Римской империей, дабы заставить личность прогнуться под властью абстрактной свободы и абстрактного государства. Вместе с тем он осуществлялся в конкретных формах народных общностей под гнётом дарованного им абстрактного понятия государства. Неопределённость этого понятия раздавила индивидов и собрала воедино богов и духов в пантеоне мирового господства.

Здесь следует отметить, что в гегелевском учении коренится методологическая формулировка правового формализма, также часто встречающаяся в юриспруденции XIX века, о чём пойдёт речь в следующей главе.

Непосредственно с мыслями, которые постулируют конкретный прообраз совместной жизни, с недавних пор должна была развиваться тенденция поддержания правового порядка ввиду его исключительно регулятивного и организаторского характера ради голого суррогата социальных идеалов. Согласно часто цитируемому изречению Платона, абстрактный закон, абсолютно самотождественный, оказывается недостаточным для справедливой организации неподобия и никогда-не-соблюдаемой-тишины человеческих вещей. Уже посредством аргумента Фихте пытались обосновать законность всех революций и государственных переворотов. В итоге рациональные и систематические формы общественного порядка, благо, владение, эпохи, «доверчиво идущие вперёд по протоптанной колее», оказываются лишь средством, условием и строительными лесами того, «чего, собственно, и хочет патриотизм –

расцвета вечности и Божественного в мире». Часто соглашаясь с Фихте, Лагард хотел увидеть в неличностном побуждения людей и парализованную внутреннюю необходимость законов наций. А в правлении государственных институтов и конституций, в этом правлении «мёртвой головы человечества», он хотел узреть несчастье настоящего.

В наше время Тённис обратился к абстрактности права не просто как к методологической проблеме, но попытался отобразить её в общей картине социального мира. Он изображает поздний Рим, подобно Гегелю: управление миром сближает все города государства, нивелирует все различия и расхождения между ними, наделяет всех одинаковыми выражениями лиц, деньгами, образованием, алчностью. Право производит понятие юридического «лица», фикцию и конструкцию научного мышления, «механическое единство», которое лежит в основании конкретной множественности не так, как оно лежит в основании единства органического бытия. Оно стоит над ним как понятийное родовое единство, как универсальное *post rem* и *extra res*[1]. В последние столетия право всё более лишается органического характера и ограничивается служением принципу «общества», т. е. состоянию, в котором все первоначальные и естественные связи отдельных индивидов сплетаются посредством абстрактно разумных собраний, противостоя выгоде и оплате. При помощи конструкции социального рационализма понятие общества классической национальной экономики, ставшее благодаря гегелевской спекулятивной оценке значимым понятием и для философии, получает свою крайнюю формулировку. Системе общественных абстракций Тённис противопоставляет «общность» как органический тип социального. Согласно своей структуре, она представляет аналогию гегелевских понятий субстанциального духа и нравственной тотальности, однако отличается от гегелевской культурфилософской трактовки ввиду довольно натуралистической окраски, выделения естественного и первоначального. Тогда как вся общественная жизнь покоится на универсальности, неразорванном единстве жизненных интересов, право создаёт технические формы для изолирования и отдельного преследования одностороннего, например чисто экономических целей, которые уступают основание для объединения существенно отделённого лишь в точке согласования сфер произвола. Высвобождение индивидов из первоначальных общественных связей, их общий распад и нивелирование, чьим готовым произведением внутри христианской культуры также было право – в особенности римское, – имели, согласно Тённису, наиболее полную реализацию в современном государстве, которое преобразовалось из настоящей общности в общественно-капиталистическое объединение.

Подобно Тённису, Зиммель рассматривает право в качестве симптома всё усиливающейся и распространяющейся в наше время

[1] После и вне вещей (лат.).

рационализации жизни. Сопоставляя, с одной стороны, интеллектуальность, а с другой – деньги, право демонстрирует безразличие в отношении индивидуальных своеобразий и извлекает из конкретной ограниченности событий абстрактный общий фактор. Зиммель полагает, что процесс индивидуализации отображает лишь наружную сторону жизни. В итоге, насколько личность с некими частицами её бытия подчиняется безличным организациям, настолько нематериализованное ядро личности отделяется от всех отколотых частиц и остаётся несхваченным.

Склонность видеть в праве воплощение формализма, чьё первоначало противостоит отдельному и культуре, всегда поддерживалась спекулятивным признанием присущего праву позитивного значения ценности и издавна находила своё самое общее выражение в идее справедливости. Однако было бы напрасным пытаться найти единое определение справедливости. Так как тогда этот термин выражал бы абсолютность и априорность права как того, что объединяет в себе все требования, которые предъявляются к праву в соответствии с различными мировоззрениями.

В учениях об уголовном праве понятие справедливости приобрело узкое значение. Некогда доминировала точка зрения, согласно которой вместе с наказанием преступников восстанавливается величие закона. Такие «абсолютные теории уголовного права» никогда не могут быть замещены посредством «относительных». В уголовном праве не производится разграничение вопросов относительно предельного смысла и эмпирической «цели» социального института.

Но в том случае, когда справедливость действительно должна выражать присущую ей ценностно наполненную идею, тогда именно вследствие введения этого понятия исключительная оценка личности изживается идеализацией совместного существования. Поэтому каждая кантианская философия права – также самого Канта – содержит положения социально-философского персонализма.

Эти положения чётко просматриваются у кантианца Коэна. Подобно тому как право объективно обосновывается в этике, точно так же этика должна, согласно Коэну, методически ориентироваться на правоведение. Наука о праве и государстве даёт «методический пример» для этических понятий чисто ценностного единства, единства действия и лица, «настоящего единства воль». Так как именно «юридическому лицу», вбирающему в себя большинство индивидов, сложнее, чем отдельной личности, смешаться со смысловым субстратом. Поэтому такого рода смешение может служить как образец для мысли о чистой идеальной «всеобщности», которая отделяется в виде самостоятельного единства, вскрывая разрушающуюся подноготную действительности в многообразии мельчайших оттенков её смысла. Почти как у Гегеля, специфические особенности рас и сословий должны рассматриваться в качестве репрезентаций лишь общественного «большинства», или коллективности, и только в последнюю очередь – в качестве есте-

ственных элементов победоносного «единства государства». Коэн заходит так далеко, что необходимым образом конструируются основополагающие понятия «с исключительным уважением к праву и государству». Этические поступки самого государства воплощаются в законах, которые в своей святости и тотальной всеобщности как незаменимые принципы руководства для самосознания чистой воли должны стать значимыми, т. е. действительными. Формализм права проявляется у Коэна непосредственно в симптоме абсолютного обладания свойством ценности, чистоты, априорности права. Право и справедливость являются царством надэмпирических целей, они обеспечивают избавление воли от раздвоенности и непредсказуемости, от заградительных препятствий своенравия и эгоизма. Право и государство являются образованиями духа, этическими понятиями культуры, тогда как народ – продукт природы, и поэтому сам патриотизм, несмотря на возвеличивание понятия культуры, охраняет отчизну, сохраняя ещё натуралистический привкус лишь как «следствие возбуждения». Коэн отвергает гегелевское чистое культурное понятие народа. Формальная мысль о справедливости торжествует у него над конкретным оцениванием.

Таким образом, в настоящее время взгляды на абсолютное значение права широко расходятся, и в будущем задачу их интеграции в одну систему культурной ценности предстоит решать философии. Только определение понятия философии права как учения о типе ценности позволило выстроить защиту этой дисциплины по различным направлениям. Следует выделить тех, кто в гегелевском столь «конкретно» оформленном понятии социального мира уже при вторичном к нему обращении выявляет лишь некий формальный смысл. *Во-первых*, необходимо преодолеть в «объективном духе» как ценностном понятии всю «конкретность» эмпирического: слово «конкретный», нуждающееся в ценности, содержит лишь одну аллегорию, символически обозначает только некую ценностную окраску. В то же время вышесказанное предопределяет, что из конкретной ценности не может быть рационалистически сконструирована эмпирическая особенность. *Во-вторых*, хотя социальное также отличается от единственности ценности, однако именно таким образом, что ввиду своего ценностно-типического характера как воплощения идеальных притязаний всей мыслимой общественной жизни требует от каждой любого рода социальной действительности, чтобы она значила. Следовательно, социальное формально противостоит эмпирическому субстрату и уникальности ценности. В царстве ценностей оно приобретает промежуточное положение. Конкретно социальное выступает в качестве мира новых трансперсональных ценностей по отношению к эксклюзивному однообразию индивидуального типа личности. Абстрактно или формально, оно проявляется как повторяющаяся обобщённость ценности в отличие от уникальной тотальности ценности. Как подчёркивал Виндельбанд, из этого срединного положения следует, что общественные ценности приобретают содержа-

тельный вид с точки зрения частного долга, тогда как с точки зрения каждого отдельного общего постановления самого общества они выглядят формальными. Ярчайшим историческим примером описания точно таких же отношений является платоновская социальная этика. Но как образец конкретного восприятия государства, эта этика всё-таки доминирует лишь в пределах эллинизма, не достигая принципа выстраивания своеобразных ценностных рядов. Этот принцип в качестве специфической черты христианского спекулятивного размышления был впервые выделен Шеллингом.

С «конкретностью» социального типа ценности возвращается та же сложность, которая представлена и в размывании единственности ценности в историзме. Отныне становится понятным, почему историзм, который живёт лишь за счёт смешения эмпирического с конкретностью ценности, стал столь соблазнительным именно в философско-правовой и социально-философской сфере. То, что историзм полагает в качестве неосмысленного вида оценки, в догмах явно выступает схваченным в качестве философии реставрации. Эмпирически возникшие в согласии с ней легитимные государственные формы организации задают непоколебимые границы, пред которыми вся критика и измерение посредством абсолютных ценностных критериев должны пасть ниц. Такому абсолютизированию политической данности жёстко противостоит гегелевское учение с его неумолимой борьбой против пустоты голой конечности, против неразумности отдельной эмпирической этовости. И поэтому не следует забывать слова Куно Фишера, который в конце своей работы о Гегеле отметил, что в течение всего XIX века, чтобы противостоять политическим тенденциям реставрации, никто не находил ничего более глубокого, чем гегелевская философия с её развитием мирового духа в его сознательной, логически развёрнутой форме.

Глава II

Методология науки о праве

В первой главе речь шла об образовании философско-правовых понятий, а также о ценностной составляющей самого понятия права. Чтобы осветить философский «метод» посредством его противопоставления эмпирическому, необходимо было сравнить друг с другом философию и эмпирию и с этой целью привести их к общему знаменателю, отнести к общей категории с точки зрения наблюдения, учения, знания или науки. Философское учение о методах – это вопрос о научной ценности философии. Благодаря последнему учение о форме философской науки сравнимо с учением о специальных формах эмпирической науки, следовательно, с методологией в узком смысле.

Методология эмпирической науки о праве, рассмотренная строго методически, входит в состав не философии права, а философии науки. Она непосредственно свидетельствует о ценностном

типе науки, а не права. Нет необходимости говорить здесь о том, как этот фрагмент из специального учения о науке с объективной точки зрения вмещается в рамки «философии права». Логика науки о праве представляет в настоящее время самую культивированную область философии права, и юриспруденция сыграла важную роль в этом процессе.

Таким образом, общий материал философии права подчиняется единому понятию философии как критическому учению о ценности. Он распределяется между учениями о научной ценности философии права (*Глава Ia*), о ценности самого права (*Глава Ib*) и, наконец, о научной ценности правовой эмпирии (*Глава II*).

Наука о праве – отрасль эмпирических «наук о культуре». Поэтому производящиеся в Новейшее время исследования этой группы наук могут заложить основы методологической критики науки о праве. Уже в первой главе развивалась точка зрения Риккерта, согласно которой рассмотренная научно ценность возникает вследствие чисто теоретического отнесения непосредственной действительности к значениям культуры. Чтобы постепенно выявить ориентировочные взаимосвязи между логикой науки о праве и основными культуроведческими понятиями, вначале необходимо показать различие между исторической и систематической тенденциями внутри науки о культуре. Систематизирующие дисциплины высвобождают из комплексной заданности типичные культурные обстоятельства, дабы не позволить им вновь исчезнуть в несравнимых и неразложимых значительностях индивидуального, как это делает история, чтобы, собрав воедино в их выраженной изолированной формальной структуре, превратить в ведущие понятия отдельных дисциплин о культуре. Во избежание в дальнейшем непонимания, следует добавить, что ввиду полного отказа от культурных значений естественно-научный принцип абстрагирования и систематизирования достаточно отличается от того, который принят в общепонятийных науках.

Рассмотрение часто упоминаемого параллелизма методологических и чисто ценностных проблем подобно различению методов изучения единственности ценности и истории, философской и эмпирико-культуроведческой систематики. Это сопоставление может снова уберечь нас от смешения эмпирического понятия культуры как отдельного научного принципа отбора с абсолютным ценностным и мировоззренческим понятием культуры. Подобно тому как мы сочли согласованными друг с другом утверждение своеобразной социальной структуры науки и отрицание самостоятельной социальной структуры ценности – например у Штаммлера, – позволительно также полагать в целом чисто методологически обусловленный отбор культуроведческой группы без одновременного признания абсолютных ценностей культуры. Таким образом, по крайней мере в формальном отношении производится дифференциация методологически-эмпирического «значения культуры» и абсолютной «ценности культуры». Последняя может

относиться ко всем эмпирическим наукам о ценности в том же смысле, в каком и регулятивный принцип. Аналогичным образом ранее осмыслялась единственность ценности по отношению к историческому описанию.

С теоретико-познавательной точки зрения действительность значима в качестве продукта категориального синтеза. Методология транслирует эту коперниканскую точку зрения в творческой реализации исключительно научной сортировочной деятельности и видит, например, в атомах и законах природы продукты естественно-научного образования понятий, а в событиях мировой истории, в правовых, государственных и экономических феноменах – продукты культуроведческого образования понятий. Непривычному взгляду будет непросто чётко запечатлеть коперниканскую основополагающую мысль. Тут же напрашивается возражение, согласно которому большие исторические события обретают всемирно-историческое значение не только благодаря историографу; дифференциация типичных значений культуры, таких как экономика, право, язык, производится не только посредством науки. Также и методолог в действительности не может не опознать в уже произведённом им примитивном дисциплинировании материала, так сказать, предварительную работу научной деятельности. Но насколько это «преднаучное образование понятий», как его называет Риккерт, вероятно, заслуживает внимания в отдельном случае, настолько ему всегда должно не хватать собственной понятийной чёткости и научной строгости. Поэтому в любом случае науке приходится всегда уточнять неопределённые попытки, достраивать понятийно зафиксированные результаты, например точно отделять друг от друга различные типы культуры и затем оформлять их в отдельных дисциплинах, системно детализируя. Хотя коперниканское призвание науки может быть ограниченным и скраденным, но из-за этого никогда не подвергается сомнению то, что уже на долю преднаучного мышления частично выпадает выведение специфического культуроведческого мира.

Факт предварительной научной разработки запрещает рассматривать в качестве материала наук о культуре непосредственно данную действительность. Между последней и материалом науки, преследующим конечную цель, скорее всего в большинстве случаев движется мир, сравнимый с полуфабрикатом, отсылающим к значениям культуры. И эта комплексная культурная реальность не существует изначально, а появляется в процессе превращения свободной действительности каждого вида отнесения к ценности в материал собственно наук о культуре. Хотя теперь границы размываются между преднаучной и научной разработкой, однако всё же очень часто оторванная от научного сознания деятельность корректируется и совершенствуется посредством науки. По этой причине методологическая критика науки иногда затрагивает и преднаучную функцию. Тогда, исходя из односторонней методологической точки зрения, не только науки о культуре, но и сами

отдельные области культуры могут рассматриваться как проистечение теоретического разума, как воплощение «понятийных образований» (хотя и преднаучных). Отсюда следует примечательный и вместе с тем несколько противоречивый вывод, согласно которому методология, вероятно, могла бы предложить нечто иное, нежели формы науки в качестве объекта исследования, – то, что способно ориентироваться не только на науки о культуре, но иногда – прямо на «культурную действительность»; не только на «социальные науки», но на само социальное и, соответственно, на право и т. д. Тем не менее существует, безусловно, и такое методологическое исследование, которое ориентировано на саму власть культуры. Оно незаменимо отдельными науками, имеющими дело с аналогичным объектом. Последние явно отличаются своей ориентацией. Серьёзные расхождения проявляются вместе с острыми вопросами в отношении проблемы образования понятий. Позже становится ясно, что в особенности применительно к правовым понятиям провести чёткое разграничение преднаучной и научной методологии оказывается невозможно.

Возвышаясь над отдельными компонентами системы наук о культуре, необходимо было бы выявить общий признак, который мог бы объединить различные типы культуры. В качестве ведущих понятий они конституируют отдельные дисциплины не только в отношениях ближайшего порядка, но и сверхпорядка, так же, как и в отношениях подчинения. В результате, во всех типах культуры можно было бы выделить, например, обстоятельство социального, которое лишь в своей полной изолированности и чистоте, без каких-либо примесей, могло бы подвергнуться предельному абстрактному анализу, оказаться доступным пониманию некой «социологии», которая, следуя постулатам Зиммеля, имела бы конечные результаты остальных дисциплин в качестве своей отправной точки и вела себя по отношению к ним как их «общая часть».

Посредством мыслительной деятельности, присущей формальной дисциплине о культуре, уже по некоторым вырисовывающимся очертаниям возможно опознать методологическую структуру всех видов наук о праве. Освобождение от гомогенных фрагментов культурного материала, где они находятся в конкретных отношениях, демонстрирует нам наиболее общую схему научных классов, которые наряду с другими принадлежат науке о праве. Также изолирование области права, и притом её гипостазирование до проявляющейся в реальности жизненной силы, оказывается уже реализованным преднаучным сознанием. И в этом же контексте аналогичным образом проявляется и задача науки – прежде всего, придавать понятийную строгость преднаучному отборочному процессу. Равно как и задача методологии заключается в том, чтобы вопреки гипостазированию подчёркивать коперниканскую точку зрения, истолковывать отмежевание специфической области права как – отчасти преднаучное, отчасти научное – превращение

теоретико-познавательной «действительности» в абстрактный мир, отсылающий к определённым образом сконструированным значениям культуры.

Отныне невозможно продвинуться вперёд в методологии науки о праве, первоначально не уделив должного внимания методологическому дуализму, которому подвержено всё исследование права и который по всей справедливости можно было бы обозначить в качестве основания юридической методологии. В настоящее время, прежде всего Еллинек, к которому присоединились Кистяковский, Хольд фон Фернек и др., настаивает на размежевании юриспруденции и социальной теории права. Тогда как у более ранних авторов, например у Кнаппа, Иеринга и русского юриста Пахмана, мы едва ли найдём основание для такого ужасного противопоставления. Кистяковский поддерживал борьбу методологического синкретизма посредством логических теорий понятия и суждения, особое внимание уделял понятиям социальных наук, рассматривая их в качестве выражения познавательных целей.

Научно-правовой методологический дуализм покоится на том, что право рассматривается либо как реальный культурный фактор, жизненный процесс, либо как комплекс значений, вернее, нормативных значений, выверяемых в отношении их «догматического содержания». Уже социальная теория права выделяет абстракцию из конкретной социальной тотальности и изолирует её, как это делают все формальные науки о культуре. Вследствие производной обособленности от внеправового окружения, абстракция в реальности не существует. Однако, не обращая внимания на эту явно узнаваемую абстрактность, мы проецируем осмысленное социальными науками право, как и все «реальные» проявления культуры, на плоскость действительности и далее обосновываем. Тогда появляется потребность в утверждении связей с другими частичными реальностями, чтобы сразу проявилась абсолютно живая действительность. Аналогичным образом просматривается следующее: как только мы всё это осмыслим методологически, тогда возникнет дистанция, разделяющая всё ещё комплексную конкретную действительность и конкретнейшее теоретико-познавательной действительности. Тем не менее мы не перестаём рассматривать этот методически изготовленный мир культуры как действительность, несмотря на потерю им своей содержательности при отнесении к значениям культуры, сопоставляем его с конкретной исторической реальностью.

Мы также боимся обратиться к объектам отдельных формальных дисциплин о культуре как реальностям. В теоретико-познавательном смысле искусственное отчуждение от изначального субстрата действительности дошло в этих дисциплинах до бесконечности. Мы строим присущее реальности культуры понятие, оказывающееся в данном случае понятием абстрактной частичной реальности, которую мы противопоставляем конкретным культурным реальностям истории. В этом месте перед логикой фор-

мальных дисциплин о культуре встаёт одна из сложнейших задач. Ей необходимо ответить на вопрос, насколько культуроведческая разработка продвигается вплоть до реальностей, отсылающих к значениям культуры, и насколько она превращает само право чистых обособленных значений в конечную цель. Законность реальности и значения, распознанная ещё Платоном, как полагает Лотце, в достаточно ограниченном эмпирическом смысле оказывается для методологии чем-то ужасающим.

В некоторой области методология уже достигла огромного успеха. Так, для науки о праве она добилась успеха посредством размежевания социальной теории и юриспруденции. Право в социальном смысле действительно как «реальный» фактор культуры, право в юридическом смысле – как воплощение лишь осмысленных значений. Поэтому абстрактность юридического мира должна утверждаться в качестве социально-теоретических исследуемых объектов в более сложном смысле. Социальный теоретик или историк права берутся за «реальное» размежевание права и обычая, привычек и других выражений жизни народа. При этом им не удаётся выявить смысл нормы, которая лишь «значит», чтобы рассматривать её вместе с другими изолированными сторонами культурной жизни в качестве самостоятельной реальности. Поэтому для юриста понятийное социологическое или историко-правовое регулирование границы, если оно также исполняется им самим исходя из научных оснований, есть лишь условие и предварительная работа. Поскольку на него возлагается задача: привести мыслимое содержание норм, которые опознаются на основании социально-теоретического суждения как «право», в системную взаимосвязь. Тезис юридического «правового формализма» может тем самым указывать лишь на идеальное сравнение юридических значений со схваченным правом предъюридическим «субстратом», который всегда должен располагаться в конкретных и абстрактных реальностях культуры так же, как в реальностях обычной «жизни». Поэтому юридическая тенденция изолирования и систематизирования является отличной от типизирующего метода большинства остальных социальных наук и может быть точнее охарактеризована лишь в дальнейшем.

Марксистское учение относится к наиболее известным социально-научным теориям права. Недавно марксист Карнер объяснил типизацию права в каузальной взаимосвязи всех неправовых феноменов, а также предложил рассматривать «социальную действенность» права как единственно достойную науки тему. Такой подход противопоставлялся исключительно догматически-техническому овладению юридическим материалом. Во второй половине XIX века против любой формы единовластия был выражен общий протест, получивший и национально-экономическую поддержку. Как полагалось, это был протест против «догматики», равнодушной к реальным жизненным условиям. Происходящие в то время оживление и движение в науке о праве явно отражаются в постепенном

развитии работ Иеринга. Однако методология социологических теорий права раскрывается в русле общей логики социально-научных дисциплин о культуре, ограничивающейся, на наш взгляд, методологией юриспруденции. Как следствие, методология социологических теорий права не может быть удостоена должного внимания.

В противопоставлении исследований реальности и значения проявляется в неявной форме параллелизм философских и эмпирических научных тенденций. Где-то поблизости располагается мысль о предельном спекулятивном противопоставлении долженствования и бытия, норм и естественных законов, нормативного и генетического способов наблюдения, а часто – например в работах Еллинека, Кистяковского, Кольрауша, Эльтцбахера – этот наиболее общий методологический дуализм применяется для характеристики юриспруденции. И всё же пагубного стирания методологической пограничной линии не происходило бы, если бы над всеми несомненными аналогиями и параллелями, над пропастью, зияющей между философским и эмпирическим смыслами нормативного понятия, обозревалась его многозначность. Тогда юриспруденция как «нормативная наука» незаметно противопоставлялась бы чистым эмпирическим дисциплинам. Конечно, как и философия, юриспруденция преследует объект, выступая по отношению к нему не как экзистирующее, но как голое значащее, не бытийствующее, но долженствующее. Однако, в то время как в философии этот характер долженствования проистекает из абсолютной ценностности, для которой нет никакого эмпирического авторитета, в юриспруденции он имеет формальное основание в позитивной установке посредством общественной воли. Это обстоятельство эмпирической данности, фактического состава, выделяемое в связи с правом Штаммлером и Эльтцбахером, не есть нечто, как у Еллинека и Кистяковского, появляющееся иногда, лишь для социального учения о бытии, но оказывается релевантным непосредственно для юридического учения о долженствовании права. Наиболее формальная теория естественного права, которая выводит юридическое долженствование напрямую из абсолютной ценности, вполне обоснованно могла бы поставить в один ряд юриспруденцию с «нормативными науками» логики и этики. С нашей точки зрения, однако, юридическая наука может репрезентировать особый метод чисто эмпирического обращения с вымышленным миром значений.

Для рассмотрения юридического метода более детально прежде всего необходимо отметить, что существование преднаучного образования понятия нигде не играет столь значимой роли, как в юридической сфере. Когда реализуется отказ от науки, тогда нет феномена культуры, который как понятийно-образующий фактор аналогичным образом приблизительно был бы сравним с правом. Само право вступает в широкомасштабную дискуссию с внеправовой действительностью и образует столь технически отточенные понятия, что часто они отличаются от понятий науки лишь по степени завершённости. Научной разработке иногда не остаётся

ничего иного, как продолжать формообразующий процесс, начатый законом. Тогда как результаты науки во все времена превращаются в кодифицированное право. От Иеринга до нашего времени все реализовавшиеся попытки развития юридического учения о методе опознавали в праве самостоятельно выступающий, образующий понятия дух, поэтому логику права и логику науки о праве часто различали не только терминологически.

В широком смысле, являясь критикой как правового, так и научно-правового образования понятий, юридическая методология имеет две главные темы. *Во-первых*, она исследует в первую очередь характерные и стандартные комментарии права и юриспруденции в отношении предъюридического субстрата жизни и культуры, преобразование привилегированного материала в правовые понятия. *Во-вторых*, она исследует системную взаимосвязь юридических понятий, или системную форму юриспруденции.

Новые подходы науки о праве к логике оказались успешными, главным образом, при выявлении и методологическом осмыслении применяемого юриспруденцией телеологического принципа. В особенности Еллинек попробовал использовать изложенные Зигвартом телеологические принципы единства для «критики юридической способности суждения». Субстрат права никогда не совпадает с психофизиологической данностью. Он устанавливается уже телеологическими обстоятельствами, хотя и принадлежа сфере практической жизни, социальным и экономическим образованиям, равно как и более развитым общинным. Используя мысль Иеринга, Риккерт обозначил цель права в качестве принципа в юридическом смысле «научной» характеристики понятия, тогда как Рюмэлин и Цительман указали на то, что для науки здесь всегда встаёт задача преодолевать неопределённую обобщённость преднаучного мышления. В будущем методологии придётся ещё точнее исследовать, как этот процесс уточнения удаётся реализовать юриспруденции, чья понятийная точность столь непосредственно проявляется в рамках ценностно- и целеориентированного метода. Однако после Савиньи, Пухты и Шталя большинство юристов и философов права осознали необходимость производить различие между неизменными и модифицированными понятиями права и понятиями, наконец-таки заново созданными. Они также заметили, что всё попадающее в область права теряет свой естественный, свободный от ценностных связей характер. Даже физические объекты проявляются не в тотальности их качеств, но – на чём делает особый акцент Гирке в сравнении римских и германских понятий права – вместе с их воплощением в господстве воли соответствующих сторон согласно праву. «Вещь» настолько не похожа на тело, как «лицо» – на человека. Подобным образом совокупность доступных праву предметов прикрыта телеологическим коконом (что пока невозможно изобразить точнее). Методологически значимым здесь является то, что с точки зрения теоретико-познавательного и естественного наблюдения, а также часто с жизненной точки зрения юридически

оформленная ценность знает достаточно разнообразные, неслыханные возможности деления, новые синтезы, новые принципы единства и индивидуализации. То, что с натуралистической точки зрения является континуумом, с юридической – дискретностью. Что с натуралистической точки зрения – коллективная множественность, с юридической – отличное от простого суммирования единство. Предварительным условием, необходимым для понимания юридических принципов единства, является анализ социально-научных понятий вещи и коллектива. До недавних пор этим анализом пренебрегали, и только в последнее время, благодаря содержательному исследованию Кистяковского, он вышел на новую стадию своего развития.

Два обстоятельства, пронизывающие друг друга, конституируют специфическое юридическое поведение, противопоставляемое действительности: целеориентированное перемещение реального субстрата в мир мысли чистых значений и связанный с ним вызов голого частичного содержания из тотальности испытываемого. Эту разлагающуюся функцию права и науки о праве блестяще описал Иеринг. Его работа *Дух римского права*, прославившаяся как первое обширное исследование правового формализма, может быть рассмотрена в качестве посредника между некоторыми составными частями философско-правового спекулятивного размышления Гегеля и позитивной науки XIX века. Ещё Кантом и Гегелем реализованное редуцирование всех правовых отношений к волевым отношениям, характерное в особенности для частного права, было одной из первых попыток, хотя и чрезмерной, установления своеобразия юридического абстрагирования и изолирования. В общем принятые и далее разработанные Лассалем доктрины нахождения абстрактной личности в римской культуре рассматривались ранее в первой главе. Кроме того, у Гегеля также легко и последовательно реализуется познание формализма и «осуществимости» (Иеринг), технической пригодности права. Универсально-историческое положение Рима, конфликт между принципами национальности, абстрактного государства и права, из-за чего народы того времени оказались «растоптанными и стёртыми», аналогично Гегелю, обрисовал Иеринг. Он великолепно дополнил замечания Пухты посредством сжатого описания тенденций обобщения и сравнения права, дробления непосредственного общего впечатления, с которым связаны определённость права и равномерность его распределения, равно как и учёт лишь чувственной точки зрения.

Исходя из вышесказанного, может показаться, словно бы методология уделяет праву внимание исключительно в его готовой, сжатой и кодифицированной, форме, как комплексу норм или как «праву в объективном смысле». Право и предправовая действительность всегда казались несоприкасаемыми, всего лишь стоящими друг напротив друга, согласно логическим связям их содержательности в абстрактно сопоставимых рядах. Вплоть до нашего времени не обращается внимания на то, что право как «право в субъективном

смысле», а именно в форме «отдельных конкретных» правовых отношений и прочих субъективных правовых связей, словно бы вовлекается в многообразие и фрагментарность реальной жизни. Методологическая критика должна озарить своим вниманием также и эту сторону взаимоотношений между правом и действительностью. Тогда возникает новая проблема сцепления правового значения и реального субстрата в единичном случае. Право в его индивидуализированном и конкретизированном, временн*о*м, состоянии также понимается в качестве царства чистых значений. Право заботится о реальных носителях, чтобы утвердиться в них, прийти им на смену. В этой попытке оказывается действительным общее явление, понятное лишь разлагающемуся духу методологий, чья структура ещё мало исследована: бытие совместного произрастания абстрактного содержания с конкретными носителями, которое всегда пробуждает свет реального существования-для-самого-себя каждого из нас и всегда побуждает к его гипостазированию в наивном сознании. Одна из таких симуляций самостоятельного существования повторяется во всех сферах познания: в «конкретной» культурной реальности – в противоположность действительности в теоретико-познавательном смысле, в абстрактных частичных реальностях – вопреки комплексной культурной реальности и, наконец-таки, в значениях, например, правовых – вопреки тем, которые являются субстратом, служащим психофизической или культурной и жизненной реальностям. Маркс в своём рассуждении о фетишистском характере товаров затрагивал аналогичную проблему. Зиммель детально рассматривал «реальные абстракции», другими словами, символическое репрезентирование абстрактных социальных функций в объективной обстановке. В естественно-научной области, например, астрономические объекты отображают аналогичные кристаллизации чисто количественных связей в конкретных формах. Подобным образом графические изображения геометрических фигур выражают чисто математические отношения. Последний пример, вероятно, служит наглядным объяснением наших юридических проблем. Наподобие того как реальная, наполненная смыслом индивидуальность, например круга, описывается лишь вспомогательными средствами изображения, такими как бумага, чернила, настенная доска, мел и т. д., с целью достижения математической индивидуальности этой фигуры, так же посредством наличного состава, например отдельного приобретения, необходимо предвидеть лишь детали физических событий, физических сопутствующих явлений, специфику исторической ситуации и т. д., чтобы продвигаться к юридической индивидуальности этого правового дела. Бродман великолепно охарактеризовал комплексный характер «юридических фактов» и «составов преступлений», существующую смесь жизненной действительности и правового значения, которая всегда имеется лишь в кажущихся конкретными законодательных актах, осуществлении права, правовых последствиях, правонарушениях и т. д. На эту странную комбинацию и почти что напоминающее

метафизику окказионализма взаимодействие между миром сущего и значащего обратили также внимание, в частности, Шлёсман, Тон, Цительман. Они попробовали понять мыслительные формы отношений в «мире права», такие как возникновение, исчезновение, взаимная обусловленность. Цительман соглашается на каузальное связывание правовых явлений, но, как он сам добавляет, лишь по аналогии с «естественно» созданной «собственно юридической каузальностью», которая не исчерпывается «никаким другим оформлением предложений причины». Шуппе, напротив, применяет категории вещности и каузальности, не производя различия между психологическим и правовым миром, так как согласно его логике всё зависит лишь от возможности единого, от природы стандартного объединения содержания сознания. В области уголовного права также начинается методологическая ревизия понятия состава преступления. Кольрауш и Хольд фон Фернек полемизируют, выступая против смешения фактического дела как «реального субстрата» с его «юридической стороной», которая, «несмотря на конкретизацию», как соответственно подчёркивает Хольд фон Фернек, никогда не теряет свой абстрактный характер.

Указание на эту непосредственную судебную практику и непосредственно научно-правовое смешение конкретного мира права с живой действительностью должно бы, прежде всего, предупреждать непонимание. Оно могло бы происходить таким образом, как если бы грубое сопоставление миров бытия и значимости для права в объективном смысле служило идентификации права и нормативного значения, или как если бы оно вообще зависело от какого-то «общего правового учения», входящего в состав теории отношений между объективным и субъективным правом.

Телеологическая окраска всех правовых понятий наилучшим образом проявляется в изменениях, с естественно-психологической точки зрения – в неправомерных интроекциях, которые правовой порядок вынужден проводить по отношению к психическим реальностям. Для юридического наблюдения психологический смысл является голым материалом в том же смысле, в каком телесный мир перерабатывает и превращает в практический мир действия. Поэтому юриспруденция непосредственно демонстрирует великолепное доказательство того, что вводящее в заблуждение имя «науки о духе» не имеет никакого отношения к анализу психического феномена. Еллинек указал на то, что исследование правового порядка волевых актов индивидов является необходимым для установления основополагающих юридических понятий. В действительности едва ли существует отдельная юридическая проблема, методологическое обсуждение которой до сих пор не досаждало бы тем, что совсем мало внимания уделяется различению между чисто психологическими и весьма изменчивыми юридическими понятиями воли.

Здесь будущая методология находит для своей деятельности предварительное широкое поле. Но всё ещё неудачной оказыва-

ется каждая попытка проанализировать юридическую переработку психологических понятий в подлинно психонатуралистические и телеологические элементы. Конечно, от такого рода исследования юриспруденции ожидается так же мало, как от логики психологии. Возможно, обе науки могут добиться методологического признания посредством разбора психологических и телеологических составных элементов, так как в юриспруденции психологические понятия раскрывают практическое обстоятельство, опознаваемое натуралистической психологией. Последняя, в свою очередь, достигает высочайшего уровня понятийной точности, даруемой в целом практическому обстоятельству.

Мельком следует отметить, что сходным образом спор между догмами «воли» и «цели» может быть разрешён лишь посредством уважения по отношению к аналогично разыгрываемому телеологическому понятийному образованию. Это прославленное, благодаря Иерингу, разногласие оказывается настолько запутанным, что до настоящего времени, несмотря на все предварительные попытки, не был дан ясный ответ, не находится ли цель, как подчёркивает Лабанд, «по ту сторону» догматических понятий права, оказываясь лишь в сфере социальной теории. Или здесь идёт речь о метатеоретических и социальных факторах юридического образования понятия?

Вселяют надежду проявляющиеся с недавнего времени в сфере уголовного права признаки постепенного осознания недостаточности методологического психологизма. Липман высказывает точку зрения, согласно которой решение проблемы каузальности уголовного права зависит от познания специфических юридических принципов отбора. И Кольрауш попробовал сделать продуктивным постулированный Еллинеком принцип телеологического понятийного образования, в особенности для понятия успеха (как «фрагмента из ряда явных следствий с юридически релевантной точки зрения»). Здесь в целом уже просматривается верное мнение, согласно которому значимая правовая «адекватность» вызова может опираться лишь на практические, целесоразмерные, подверженные рассмотрению с точки зрения справедливости, обоснованные критерии. Например – что часто отмечается в гражданской и уголовно-правовой литературе – опирается на выясняющуюся «предвидимость» или «вычисляемость» успеха посредством «объективного дополнительного прогноза». Также посредством озарения сглаживается столь часто разыгрываемый в юриспруденции спор в отношении применимости «философского» понятия причины и осознаётся, что теоретико-познавательное понятие причины может быть отправной точкой, но только не конечным пунктом уголовно-правовых расследований. Наиболее жёстко против абсолютной власти криминалистического натурализма выступил Майер. Под влиянием классификации наук Виндельбанда и Риккерта он понимает юриспруденцию как вид культуроведческого отнесения к ценности, но вместе с тем пытается привязать неко-

торые составные части систематической науки об уголовном праве к «идеографическому» методу.

В итоге отношение между этикой и юриспруденцией подчиняется методологической критике. Вспоминаются лишь такие понятия, как противоречащая чувству долга волевая деятельность, намерение, ответственность, свобода воли. В этом случае «предъюридическое» располагается в регионе ценностей, методологическое отгораживание сводится к сравнению философских и эмпирических понятийных образований.

С проблемами телеологической психологии возникает давнишний дискуссионный вопрос о «юридическом лице», отношениях между отдельной и общей личностью. Здесь нечто прояснить может помочь решение проблемы Еллинека. Субстрат как отдельной, так и общей личности проявляется, согласно Еллинеку, в натуралистическом свете как агрегат или толчея несвязанных реальностей. Тогда как в предъюридико-телеологическом свете, напротив, он проявляется в равной степени как самостоятельное единство, мыслимое посредством целевых связей, т. е. в качестве стандартного индивида и единой связи. Ни в коем случае «лицо» не обозначает фикцию, в обоих случаях оно не является научной абстракцией. Для права существуют лишь «юридические» лица. Логическая ошибка перехода в другой род[2] при противопоставлении «физического» и «юридического лица» даёт о себе знать и при противопоставлении юридического отдельного и общего лица. Если в отношении проблемы личности применять понятие телеологического единства воли, тогда, вероятно, нет более необходимости искать в этом мифологическую персонификацию, согласно которой отличающееся от суммы её членов единство лиц в телеологическом смысле может иметь единую волю.

Поскольку в заданном контексте противоречиям позитивной науки уделяется внимание только как иллюстрациям наиболее общих методологических взглядов, поэтому в русле этой темы следует обратиться к полемике между Гирке и Лабандом. Исследования Гирке, прежде всего, имеют значение с однобокой методологической точки зрения, в той мере, в какой при явном признании абстрактного характера мира права в них реализуется осознание в качестве проблемы степени правового формализма, а в итоге и сложного вопроса соприкосновения правовых понятий с предправовым субстратом. Несмотря на всю изменчивость и нивелирование, которые проявляются в правовом порядке вместе с членением предправового мира, он тем не менее до определённой степени в состоянии транспонировать их особенности и различия в юридическую сферу значения. Соприкосновение права и субстрата просматривается по двум направлениям: как сохранение ядра психофизической данности – когда естественное различие вещей или физических явлений каким-то образом активно простирается в

2 Μετάβασις εις άλλο γένος (греч.)

юридический мир мыслей – или, *во-вторых*, как следование за уже телеологически оформленными реальностями жизни и культуры. При этом жизненные отношения, уже типически оформленные действительностью, как заметили Иеринг, Еллинек и Лассон, в итоге выступают для правового регулирования препарированным материалом. Например, право может в различной степени содействовать адаптации к многообразию форм жизни. Здесь в качестве примера стоит упомянуть противопоставление романских и германских, гражданских и публицистических принципов обобщения. В свою очередь Розин и Штоэрк принимают бо́льшую либо меньшую однородность и единообразие целей за меру формализма.

В полемике между Лабандом и Гирке в итоге также просматриваются противоположные романские и германские тенденции. Гирке иногда бросает метафизически скрашенный упрёк в отношении романской юриспруденции ввиду того, что она действует так, как если бы не существовало иного субстрата понятия личности, кроме как несвязанных, лишь скоординированных отдельных натур, которых она словно бы отвергает, рассматривая их уже организованными в товариществах внутри юридической сферы. Против такого рассмотрения возражал Лабанд, полагая, что необходимо считаться со своеобразием интеграции индивидов в контексте конкретных жизненных обстоятельств каждого из них. Но такого рода обстоятельства не могут получить адекватное выражение в юридическом понятии личности. Тем не менее с самого начала вовсе не разъясняется, почему социальный субстрат личностной структуры и юридическая личностная структура полностью распадаются прямо в месте интеграции, почему непозволительно конституирование персонально-правовых отношений между общим лицом и отдельными лицами, отличающихся от возможных правовых отношений между разрозненными индивидами. Гирке предполагает: если посредством юридических конструкций возможно интегрировать общие и отдельные лица, тогда по-новому прочитывается смысл правовых образований. При этом он не пытается нивелировать различия между правом и действительностью, так как чётко фиксирует различия между «фактической изнанкой правовой личности», образующей социальные центры жизни, и её проявлением в качестве «связанных лиц» в правовой сфере.

Вопрос о том, как далеко без негативных последствий способен продвинуться юридический формализм, может быть целостно воспринят и понят лишь в том случае, когда методология, сохраняя в качестве начинки теорию познания, играет значимую роль в теоретико-познавательной концепции действительности. Только тогда будет достигнута ясность в отношении построения, особенно в отношении «объективности» и «субъективности» смешанных друг с другом научных синтезов.

Если по поводу отношения правового понятийного мира к предправовому субстрату нет разногласий, то мнения касательно научной и системной формы юриспруденции всё ещё широко рас-

ходятся. Поскольку уже «техника» самого права порождает в высокой степени завершённые систематизации. Здесь не может быть распознаваемо исключительное своеобразие науки о праве и не стоит удивляться, если вновь и вновь появляется сомнение в отношении действительности науки юриспруденции. Кроме того, некоторое решение этого вопроса всегда можно найти посредством единой фиксации культуроведческого понятия познания. Также может быть особо значимым то, что в любом случае юриспруденция должна бы обнаруживать преимущество собственного метода, его самостоятельность. Когда чистое теоретическое знание, поставленное на службу практическим целям, берётся откуда-то ещё, а именно из естествознания, юриспруденция производит всё необходимое для того, чтобы справиться с практической задачей посредством её собственного понятийного мира, который заслуживает методологического прояснения. Конечно, методологии везде придётся признавать практическую работу права в жизни как системообразующий фактор, и ей непозволительно при этом самой сбиться с пути, трактуя логическое в праве иначе, нежели с учётом проникновения в него практического. В то же время, требуя точного исследования логической структуры в отношении науки о праве, ничего не высказывается в отношении «юриспруденции понятия», высмеянного правом.

Первоначально юриспруденции возможно приписать самостоятельное значение в формальном смысле, собственно самостоятельность, противопоставляемую праву, особенно закону. Несмотря на свой характер, задающий направление развития науки, закон всё-таки стремится в известном смысле занять положение только голого материала, в котором он может проясняться, проверяя свою надёжность. Есть расхождение между правом и законом. Не закон, но право строит объект науки о праве. Закон располагается возле обычного права, судейского применения закона и других оснований нахождения одной из примет, из которых посредством «позитивных» норм права юриспруденция отчасти должна произвести систему, имеющую значение в действительности, в определённое время, в определённом обществе, «ту, что желает законодатель». Такого рода система преодолевает рамки имеющегося наброска, чтобы предложить общую картину всех современных исследований толкований закона, образования аналогий, пробелов в праве, законе и обычном праве, законе и судействе и т. д.

Современная методология достаточно хорошо себя проявляет, когда от неё ожидают разъяснения в отношении материальной самостоятельности юриспруденции, содержательного своеобразия, которым обладают специфические юридические формы систематизирования в отличие от системных построений прочих наук. Выводы Иеринга о «низвержении правовых норм до правовых понятий», несмотря на все оправданные возражения, высказанные против естественно-научной терминологии самой критики правовых норм, вероятно, всё ещё удачно характеризуют юридиче-

ское мышление. Есть множество ценных мыслей в исследованиях превращения изначальной императивной формы в научную форму суждения и понятия, где проводится разбор собранного в простейшие составные части, в том числе проводится анализ юридической «конструкции». Вместе с тем кажется, словно бы единая тайна юридической системной формы хотя и сопереживается в научной практике доверчивым специалистом, но пока не объективируется в каком-либо логическом выражении. Применительно к юриспруденции подобным образом, например, Рюмелин, Вундт и недавно в особенности Радбрух описали наиболее общие, действительные во всех науках логические схемы, такие как дедукция, редукция, индукция, классификация. Хотя первые попытки логического овладения материалом права также несомненно поучительны, но непосредственно индивидуальный юридический нюанс этих формально-логических принципов оказывается вместе с тем недостаточно чётко обозначенным. Здесь также проявляется односторонняя ориентация прежней логики на естественные науки, её пагубное влияние на методологию. Часто замечают, что юридически оформленный материал управляется с помощью операций, подобных тем, которые ведут к образованию систем. Но вместе с тем, в отличие от предправового субстрата, этот материал неявно управляется телеологическим основополагающим характером права, равно как и первичными юридическими функциями, задающими направление и характер обработки материала.

Методологическое положение истории права оказывается сложным. Чтобы установить его точно, приходится конструировать понятие исторической дисциплины о культуре с помощью относительных системных элементов (аналог исследуемого Риккертом понятия исторической науки с относительными естественно-научными элементами). Но далее возникают особые сложности ввиду того, что эта дисциплина мыслится либо как история социального, либо как история юридической действительности права, и в итоге оформляется как догматическая история одной из отраслей научной истории. Часто отмечается, например Иерингом и Арнольдом, что как только история права выходит за рамки исключительного служения догматике, в ней необходимым образом проявляется тенденция постижения юридических абстракций во взаимосвязи с тотальностью жизни.

В итоге, сегодня логика юриспруденции также испытывает потребность в «общем учении о праве», ей предстоит методологически проанализировать возможность нахождения «общей части» науки о праве как единой целостности. Вместе с тем необходимо противостоять распространённому заблуждению, с которым уже боролся Штаммлер: ложно полагается возможность обращения эмпирического исследования в «философию» посредством увеличения степени и масштаба обобщения системных построений.

Дуализм социально-научного и юридического способов наблюдения также проникает в наиболее общие понятия научно-право-

вого учения о принципах, производя раскол на общее социальное учение о праве и общую юриспруденцию. Затем осколки сбрасываются вместе с огромным количеством других обломков науки в «общее учение о праве». При этом общей юриспруденции предлагаются два типа взаимодополняющих средств: *во-первых*, все догматические трактовки условно сопоставимых исторических правопорядков и, *во-вторых*, юридические основополагающие понятия, разрабатываемые исходя из анализа специализированных понятий. Но сравнительное правоведение может использоваться не только юридико-догматически, но и этнологически, а также социологически. В этом контексте проявляются различия системного и исторического методов. Поэтому такое исследование, как, например, «арийская история племенного права», невозможно отнести к науке о праве, сопоставляющей «рационально родственное», так как, согласно Ляйсту, оно ориентируется на единичные связи между различными порядками права, исключительно на исторически родственное.

Если считать, как здесь уже отмечалось, что общее учение о праве оказывается объектом исследования только методологии, то вместе с тем из философии изживается не только социально-научное и культурно-историческое исследование жизненных взаимосвязей права с остальными жизненными силами, но также наиболее общие юридические отношения между правом и государством. Право и принуждение, объективное и субъективное право и т. д. обнаруживают соответствующие проблемы эмпирической науки.

Число попыток постичь суть юриспруденции не с абсолютной позиции «над», но с чисто методологической точки зрения самой юриспруденции, должно расти. Методология науки о праве всё ещё существует в окружении разбросанных замечаний. Но именно настоящее размышление позволяет надеяться, что в будущем она покорится некой целостности.

Литература

Глава I
Философия права

Ahrens H. *Naturrecht oder Philosophie des Rechts und des Staates.* 6. Aufl. 2 Bde. 1870.

Bergbohm C. *Jurisprudenz und Rechtsphilosophie.* 1892.

Cathrein V. *Moralphilosophie.* 4. Aufl. 2 Bde. 1904.

Cohen H. *Ethik des reinen Willens.* 1904.

Gierke O. *Johannes Althusius.* 2. Ausg. 1902.

Jellinek G. *Die sozialethische Bedeutung von Recht, Unrecht und Strafe.* 1878.

Lasson A. *System der Rechtsphilosophie.* 1882.

Schuppe W. *Grundzüge der Ethik und Rechtsphilosophie*. 1882.

Simmel G. *Philosophie des Geldes.* 1900.
Stahl Fr.J. *Philosophie des Rechts.* 4. Aufl. 3 Bde. 1870.
Stammler R. *Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung.* 1896.
– *Die Lehre von dem richtigen Rechte.* 1902.
Tönnies F. *Gemeinschaft und Gesellschaft.* 1887.
Trendelenburg A. *Naturrecht auf dem Grunde der Ethik.* 2. Aufl. 1868.

Глава II
Об общей методологии наук о культуре

Dilthey W. *Einleitung in die Geisteswissenschaften.* 1. Bd. 1883.
Münsterberg H. *Grundzüge der Philosophie.* 1. Bd. 1900.
Rickert H. *Der Gegenstand der Erkenntnis.* 2. Aufl. 1904.
– *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung.* 1896/1902.
– *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft.* 1899.
Simmel G. *Das Problem der Soziologie. Schmollers Jahrbuch für Gesetzg. Verw. und Volksw.* Bd. 18. 1894.
– *Die Probleme der Geschichtsphilosophie.* 1892.
Weber M. *Die "Objektivität" sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis. Arch. f. Sozialw. u. Sozialpol.* Bd. 1. 1904.
Windelband W. *Geschichte und Naturwissenschaft.* 3. Aufl. 1904.

О методологии юриспруденции

Arnold W. *Kultuir und Rechtsleben.* 1865.
Bierling E.R. *Juristische Prinzipienlehre.* 2 Bde. 1894. 1898.
Brodmann E. *Vom Stoffe des Rechts und seiner Struktur.* 1897.
Eltzbacher P. *Über Rechtsbegriffe.* 1900.
– *Die Handlungsfähigkeit.* 1. Bd. 1903.
Gierke O. *Das deutsche Genossenschaftsrecht.* 3 Bde. 1868–1881.
– *Die Genossenschaftstheorie und die deutsche Rechtsprechung.* 1887.
– *Deutsches Privatrecht.* 1. Bd. 1895.
– *Labands Staatsrecht und die deutsche Rechtswissenschaft. Schmollers Jahrb. für Gesetzg., Verw. u. Volksw.* Bd. 7. 1883.
Hold von Ferneck A. *Die Rechtswidrigkeit.* 1903.
Ihering R. *Geist des römischen Rechts.* 4. u. 5. Aufl. 3 Tle. 1881–1891.
– *Der Zweck im Recht.* 2. Aufl. 2 Bde. 1884/1886.
– *Unsere Aufgabe. Jahrbucher für Dogmatik des heutigen römischen und deutschen Privatrechts.* 1. 1857.
Jellinek G. *Die rechtliche Natur der Staatenverträge.* 1880.
– *Gesetz und Verordnung.* 1887.
– *System der subjektiven öffentlichen Rechte.* 1892.
– *Allgemeine Staatslehre.* 1900.

Karner J. *Die soziale Funktion der Rechtsinstitute.* 1904. (Marx-Studien hrsg. V. Adler und Hilferdiug.)
Kistiakowski T. *Gesellschaft und Einzelwesen.* 1899.
Knapp L. *System der Rechtsphilosophie.* 1857.
Kohlrausch E. *Irrtum und Schuldbegriff im Strafrecht.* 1. Tl. 1903.
Laband P. *Beiträge zur Dogmatik der Handelsgesellschaften. Zeitschr. f. d. ges. Handelsrecht.* Bd. 30. 1885.
Leist B.W. *Altarisches jus gentium.* 1889.
Liepmann M. *Einleitung in das Strafrecht.* 1900.
Mayer M.E. *Die schuldhafte Handlung.* 1901.
– *Rechtsnormen und Kulturnormen.* 1903.
Menmann G.A. *Prolegomena zu einem System des Vermögensrechts.* 1903.
Fachmann S. *Über die gegenwärtige Bewegung in der Rechtswissenschaft.* (Aus dem Russischen übersetzt.) 1882.
Puchta G.F. *Cursus der Institutionen.* 1. Bd. 10. Aufl. 1893.
Radbruch G. *Der Handlungsbegriff in seiner Bedeutung für das Strafrechtssystem*. 1904.
Rickert H. *Zur Lehre von der Definition.* 1888.
Rosin H. *Souveränetät, Staat, Gemeinde, Selbstverwaltung. Annalen des Deutschen Reiches*. 1883.
Rümelin G. *Juristische Begriffsbildung*. 1878.
Schuppe W. *Der Begriff des Rechts. Grünhuts Zeitschr. f. d. Privat- u. öffentl. Recht d. Gegenw.* Bd. 10. 1883.
Stoerk F. *Zur Methodik des öffentlichen Rechts.* 1885.
Thon A. *Rechtsnorm und subjektives Recht.* 1878.
Wundt W. *Logik.* 2. Bd. 2. Abt. 2. Aufl. 1895.
Zitelmann E. *Irrtum und Rechtsgeschäft.* 1879.

Перевод с немецкого
Ирины Мацевич, Марии Мацевич

Выполнен по изданию:
Emil Lask, Rechtsphilosophie (1905) //
Die Philosophie im Beginn des 20.Jahrhunderts.
Festschrift für Kuno Fischer.
Hrsg. W. Windelband. Heidelberg, 1907

ЭВФЕМИЗМ, УНИВЕРСИТЕТ И НЕПОВИНОВЕНИЕ[1]

Александр Гарсия Дюттман[2]

Эвфемизм является лингвистическим условием современного общества и распространяется как через университет, так и через любые другие институты. Но чем именно является эвфемизм? Французский лингвист Эмиль Бенвенист, обращая внимание на различные значения греческого слова, от которого происходит «эвфемизм», и принимая во внимание тот факт, что они противоречат друг другу и приводят к возникновению сочетания «эвфемизм эвфемизма», утверждает, что если учесть отличие языка от речи, выясняется, что «собственно значение» слова является «несомненно положительным»:

> «Поскольку эта очевидная истина не принималась во внимание, что *euphemein* означает всегда и только одно “произносить слова, сулящие доброе предзнаменование”»[3].

Эвфемизм, поясняет Бенвенист, может использоваться для защиты от риска или опасности, угрозы фатального нарушения, когда даже «бесполезные слова» могут оказаться ненадёжными и привести к катастрофе. В этом смысле эвфемизмы обозначают скорее активное, а не пассивное использование языка. Тем не менее Бенвенист также настаивает на необходимости установления точных условий использования эвфемизмов в речи. «Сама ситуация» определяет функции и функционирование эвфемизма. То, что Бенвенист называет «семантическим отклонением», отклонением, вызванным «игрой различных словоупотреблений», может стереть следы эвфемизма, превратить активное использование языка в пассивное. Таким образом, лингвист показывает, что *tuer*, наиболее распространённое слово во французском языке для обозначения «свершения убийства», «употребляется в

---

1 Этот текст опубликован в *Radical Philosophy*, № 169 (Sept/Oct 2011). Полная версия публикуется впервые.

2 Александр Гарсия Дюттман (Düttmann) – профессор философии и визуальной культуры в Голдсмитс-колледже, Университет Лондона (г. Лондон, Великобритания). Автор таких книг, как *The Gift of Language* (*Язык как дар*), *The Memory of Thought: An Essay on Heidegger and Adorno* (*Память мысли: эссе о Хайдеггере и Адорно*), *At Odds with AIDS* (*Не в ладах со СПИД*), *Between Cultures: Tensions in the Struggle for Recognition* (*Между культурами: напряжение в борьбе за признание*), *Derrida und ich: Das Problem der Dekonctruktion* (*Деррида и я: проблема деконструкции*).

3 Бенвенист Э. *Общая лингвистика*. М: Прогресс, 1974. С. 371.

качестве эвфемизма»[4]. В английском языке слово «убийство», в том значении, в котором оно фигурирует в заголовке замечательной книги Мэри Эванс *Убийство мышления*, посвящённой «смерти университетов», замене «аргументации» укреплением «“правильного” процесса», установлением правил игры и вербовке «ориентированных на сотрудничество игроков, идущих на компромиссы»[5], следует понимать не как эвфемизм или тем более как метафору, а вполне буквально. Из ремарок Бенвениста можно было бы заключить, что именно потому, что нельзя понять, что такое эвфемизм, не перемещаясь между языком и речью, структурой и фактическим высказыванием или между «собственно значением» и значением, которое зависит от конкретных обстоятельств лингвистического словоупотребления, эвфемизмы остаются неоднозначным явлением, которое колеблется между активным и пассивным, между памятью и забвением, как если бы эвфемизм сам нуждался в эвфемизме, «эвфемизме эвфемизма».

Итак, если эвфемизм действительно является лингвистическим состоянием современного общества, это означает, что те, кто живут в этом состоянии, знают о реальности и не оказывают ей сопротивления; обман и вера некой магической силой соединяются в эвфемистической речи, и способность обмануть самого себя и других превращается в самообман как судьбу. Когда эвфемисты говорят, пишут и думают, они делают активный вклад в подавление собственного осознания, а потому осознают и то, чт*о* именно они стремятся отвадить, и само подавляющее колдовство. Они производят неоднозначность, в которую сами себя и помещают. Например, администрация колледжа, выживание которого оказывается, по всеобщему признанию, под особой угрозой неотвратимой приватизации гуманитарных наук, искусств и социальных наук в Соединённом Королевстве, сформировала группу, на которую была возложена задача обдумывания будущего колледжа; однако окончательный демонтаж университета, который и заключается в этой приватизации, не мешает обеспокоенным учёным и администраторам назвать свою группу «Голубое небо». Для британского профессора преподавание и научная деятельность не имеют решающего значения для получения зарплаты высшей категории; что в конечном итоге имеет значение, так это опыт работы администратором, получение грантов и участие в комиссиях, которые у администраторов пользуются большим уважением. Что в конечном итоге имеет значение, так это то, следовал ли учёный правилам игры, научился ли он налаживать институциональные отношения и стал ли он институционализированным политиком или нет. Профессоры, которые получают самую высокую зарплату, являются идеальными учёными; таким образом, будучи администраторами интеллектуальных способностей, все они являются частью своего рода общенациональной корпорации. В *Философии права* Гегеля корпорация

[4] Бенвенист, указ. соч., с. 375.
[5] Evans M. *Killing Thinking*. London and New York: Continuum, 2004. P. 62.

представляет Государство, поскольку индивид имеет лишь ограниченный доступ ко «всеобщим делам» современного Государства.[6] Она позволяет осуществлять переход от гражданского общества к государству. Тем не менее Государство должно также контролировать корпорацию, чтобы она не опустилась до «несчастной системы гильдии». Когда университет управляется администрацией, а принцип эффективности и подотчётности превращается в царствующего над ним суверена, университет становится ещё одной точкой доступа для государственного бизнеса, точкой, которая, однако, больше не нуждается в контроле. Если раньше финансовая идентификация идеального учёного с администратором уже ясно свидетельствовала о получении администрацией контроля над университетом, то приватизация гуманитарных наук, искусств и социальных наук является последним шагом на пути к кризису всех кризисов, к беспрепятственному господству администрации, к неизбежному союзу «бюрократической повестки дня»[7] с научными ценностями, обусловленными рынком и коммерцией. Поскольку такое доминирование приводит к отмене университета, к подмене университета принципами эффективности и подотчётности, администрации для оправдания своего доминирующего существования необходима эвфемистическая речь: например, администрация говорит о профессорах, тогда как она должна называть их администраторами, лоббистами или политиками; ей необходимо продолжать использовать слово «университет», которое она лишает какого-либо значения, продавая его тому, кто готов платить наивысшую цену. Отсюда и неоднозначность.

В середине 1950-х Адорно отметил, что идеология прошла через важные преобразования:

> «Ничего не осталось от идеологии, кроме того, что она подтверждает то, что уже существует, кроме различных моделей поведения, которые подчиняются всепобеждающей силе существующих условий»[8].

Таким образом, постольку, поскольку признание обусловливает активное поведение, не просто принятие, но и созидание, и так как идеология перестала просто маскировать и преобразовывать преобладающие формы социального доминирования, в наше время именно изобретение эвфемистической речи, которое заключается в принятии этих форм, достигает эффекта идеологии. Использование эвфемизма всегда сигнализирует о сопротивлении, которое является результатом исходного одобрения. Всякое одобрение, в конечном счёте, является потенциально сопротивлением, по крайней мере в той степени, в которой в нём есть элемент активности, или в той степени, в которой чистая пассивность никогда не может что-либо принять. Эвфемизм, в свою очередь, эксплуатирует

---

6 Гегель Г.В.Ф. *Философия права*. М.: Мысль, 1990. С. 277.

7 Evans, op. cit., p. 42.

8 Adorno T.W. Beitrag zur Ideologienlehre // Adorno T.W. *Gesammelte Schriften*. Vol. 8. Suhrkamp: Frankfurt am Main, 1972. S. 477.

ресурсы признания в сфере языка. Требования признания иногда прямолинейны. Например, в настоящее время научные исследования измеряются также с точки зрения их «влияния» (*impact*) за пределами университета. Не так давно в одном из британских университетов декан по исследовательской деятельности разослал сообщение о том, что, хотя коллегам это может и не понравиться, категория «влияния» остаётся, так что будет лучше, если они примут её как данность. Во многих случаях «влияние» академических исследований, оригинальной идеи, разработанной кем-то преподающим в университете, наиболее трудно определить; по определению, в идее, которая сопротивляется легко признаваемому, измеряемому «влиянию», всегда есть излишек. Иногда идеи, которые имеют такое немедленное «воздействие», исчезают, не оставляя значительного следа. Точно так же, как образованию и культуре не знакомы «правильные обыденные практики»[9], как пишет Адорно в эссе об отношениях между преподавателями и студентами, как и «лучшее образование – это такое образование, которое не имеет целей и задач»[10], как пишет Мэри Эванс, подобно тому как забытый Богом студент, который постоянно ищет правила, нормы или руководящие принципы, особенно когда дело доходит до оценивания и оценок, уже перестаёт быть студентом, как снова утверждает в своём эссе Адорно, «влияние» идеи должно оставаться непредсказуемым, если идея является таковой. Таким образом, «влияние» как категория исследований влечёт за собой упрощение, генерирует упрощённые идеи и работает как эвфемизм. Оно стимулирует «доверие к специалисту, основанное на фактах», и то, что Адорно определял как приложение такого «научного духа», а именно «веру в помпезные выражения и магические завороты фраз»[11]. В Голдсмитском колледже прогресс так называемого студента-исследователя, аспиранта, также определяется тем, выносил он результаты своих исследований на суд аудитории «неспециалистов» или нет. Анна Гилас завершает статью, опубликованную в *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, следующим предложением:

> «Будущее гуманитарных наук в Англии, как представляется, не в выдающихся научных исследованиях, а в убедительном общении с прессой и в активной коммуникации в *Твиттере*»[12].

Если эвфемизм можно понимать как эксплуатацию ресурсов принятия в области языка, если тот, кто пользуется эвфемистической речью, даёт понять всем другим, что он – игрок, должно быть понятно, почему эвфемизму нет места в университете. Использование эвфемистической речи – это способ говорить о чём-

---

9 Adorno T.W. Philosophie und Lehrer // Adorno T.W. *Eingriffe, Gesammelte Schriften*. Vol. 10.2. Suhrkamp: Frankfurt am Main, 1977. S. 485.

10 Evans, op. cit., p. 124.

11 Adorno, *Philosophie und Lehrer*, op. cit., S. 483.

12 Gielas A. Philosophie, die dem Tourismus nicht nützt, ist entbehrlich // *Frankfurter Allgemeine Zeitung*. 18 May 2011. S. 5.

либо с намерением не говорить об этом. Сегодня это даже способ не говорить о чём-либо с намерением сказать об этом, как если бы эвфемизмы использовались против них самих же, шелуха шелухи. Однако университет, как отмечает Жак Деррида в своей лекции об идее «безусловного университета», это место, где преподавание и исследовательская деятельность должны быть обусловлены «фундаментальным правом говорить всё»[13], и говорить публично, хотя бы в форме художественной литературы или в качестве экспериментального знания. Это право является следствием парадоксального состояния, при котором ограничительная фикция эвфемизма подчиняет преподавание и исследовательскую деятельность власти, а значит, и исключению и разрушает саму идею университета. Его имя замещается манипуляцией и доминированием. Операция, выполняемая эвфемистической речью, разрывает связь между словом и идеей; в результате она превращает слова в эвфемизмы не только посредством замены определённого содержания другим содержанием, но посредством самой подстановки, формальной процедуры, как будто язык и речь, или структура и фактическое высказывание, неразрывно взаимосвязаны. Как только университет начинает руководствоваться эвфемистической речью, как только слово «университет» отделяется от его идеи – это уже эвфемизм, независимо от того, как он используется в конкретных научных, политических или социальных контекстах. Семь лет назад Мэри Эванс отметила, что «в современной Британии слово "университет" является расплывчатым и ненадёжным термином»[14].

Почему условие университета является парадоксальным условием? Разве, далее, это условие не угрожает университету тем, что он или его дискурс погрузятся в эвфемистическую речь? Разве это условие не угрожает утверждением власти в самом сердце университета? Конечно, недостаточно просто указать на то, что университет должен быть безусловным, чтобы доказать парадоксальность его условия, по крайней мере не в той степени, в которой условие безусловности указывает на невозможность отделения условия от обусловленности, формы от содержания: в безусловном университете не может быть эвфемизмов, потому что идея не отделена пропастью от реальности. Тем не менее, поскольку университет является институтом, тем институтом, который находится в более широком социальном и политическом контексте, и поскольку у него есть своя история, сила его независимости также является бессилием его зависимости, и идея и реальность, условие и обусловленность просто не совпадают, так что условие действительно оказывается парадоксальным. Если университет или его дискурс могут в принципе стать жертвами эвфемистической речи, то основанием для этого будет именно вышеозначенный парадокс, в том смысле, что условия университета отличаются и не отличаются от его безусловности. Данную мысль можно выразить и по-другому,

---

13 Derrida J. *L'université sans condition*. Paris: Galilée, 2001. P. 16.

14 Evans, op. cit., p. 105.

подчеркнув тот факт, что безусловность не может быть внешним атрибутом университета, некоего целого, которое затем станет не чем иным, как агломерацией его частей – предметов, которые преподают в университете, знаний, произведённых, накопленных, заархивированных на его факультетах и в его библиотеках. В этом случае, в случае тотальности, достигнутой только внешне, условие и безусловность никогда в действительности не будут едины. Таким образом, если, для того чтобы университет был целостным, безусловность должна быть его неотъемлемой характеристикой, тогда её критерий следует искать прежде всего в том, что делает целое целым, а именно в её свойствах инклюзивности: университет как место, где «можно говорить всё», поэтому университет – как место открытого и открытости, как место, которое остаётся «гетерогенным по отношению к принципу власти»[15]. И тем не менее, если бы не было «фундаментального права говорить всё», не был бы университет целостной системой радикальной открытости; если бы всё уже было сказано – обучение в университете состояло бы исключительно из повторений, пересказов, напоминаний и припоминаний приобретённых знаний. В целом, университет должен быть местом события, «достойного его имени»[16], как отмечает Деррида, местом того, что сопротивляется эвфемизму, потому что в противном случае он обратился бы против самого себя; ему пришлось бы заявить, что не осталось ничего неизвестного, того, что всё ещё могло бы быть исследовано; он отделил бы преподавание от научных исследований, превратившись в излишество или уступив своему собственному овеществлению. Университет – это место, и, может быть, единственное в своём роде, парадокса целого и его безусловности. Таким образом, это – критерий или признак самой безусловности, «фундаментального права говорить всё», того факта, что «говорение всего» должно быть «фундаментальным правом» и не может быть простым фактом, который вскрывает разрыв между условием университета и его безусловностью и таким образом позволяет эвфемистической речи и принципу власти завладеть университетом. Когда существует вероятность того, что это произойдёт, тогда возникает вопрос: «Чей университет?» Тот факт, что Деррида не определяет место безусловного университета, университета «без условий», внутри университета, в пределах «того, что сегодня называют университетом»[17], свидетельствует об актуальности этого вопроса или о призраке власти и эвфемизма, преследующего университет изнутри.

Однако ещё одним способом выражения этой же мысли является различение между, с одной стороны, открытостью, обусловленной тем типом «нейтрального теоретизма»[18], от которого Деррида не желает отказаться, и, с другой стороны, открытостью,

---

15 Derrida, op. cit., p. 18.
16 Ibid., p. 74.
17 Ibid., p. 78.
18 Ibid., p. 42.

которая отказывается соглашаться с нейтральностью теории и с самой теорией, подвергая её «критической и более чем критической безусловности»[19]. Тогда как верно то, что «шанс» такой «критической и более чем критической безусловности» может быть в «нейтральном теоретизме», так же верно и то, что его проявления остаются вызовом теории и не могут быть легко, без изменений, адаптированы посредством её нейтральности. «Нейтральный теоретизм» находится скорее на стороне условий и обусловленного, чем на стороне «критической и более чем критической безусловности». Почему же Деррида так крепко за него держится? Возможно, по двум причинам. Деррида крепко держится за «нейтральную теоретичность» потому, что только «нейтральность» теории может иметь функцию катализатора, которая необходима «критической и более чем критической безусловности» для предотвращения её окостенения; никакой не-нейтральный дискурс или не-нейтральная практика не могли бы вызвать эффект катализа, не стабилизировав «критический и более чем критической» вклад безусловности. Но Деррида крепко держится за «нейтральную теоретичность» ещё и потому, что «теория» сигнализирует об определённой институциональной ситуации, которая необходима «безусловности», ситуации университета, помещённой в более широкий контекст; «безусловность» не может быть безусловной, не будучи «критической», не относясь критически к теории и её нейтральности. Таким образом, «фундаментальное право говорить всё» нельзя неверно истолковывать как «фундаментальное право говорить что угодно». Скорее, всё, что говорится в университете, должно пройти проверку как нейтральностью теории, так и безусловностью, которая по своей природе является «критической и более чем критической», и пройти проверку именно в борьбе между ними, в борьбе, которая определяет безусловность и бросает ей вызов, в то время как университет подвергается опасности эвфемистической речи, шарлатанству и узурпации власти. В этой ситуации оказывается, что, по сути, безусловный университет является университетом, открытым риску, риску разрушения, в то время как университет, в котором доминируют власть, шарлатанство и эвфемистическая речь, является университетом, который перестал ставить себя под удар или же стремится свести к минимуму возможность удара.

Если идея обнажает вещь как таковую, если идея университета – это обнажение университета как такового, т. е. как целого, и если целое университета базируется на парадоксе речи, разделённой между говорением всего и сейчас и «правом» говорить всё, то идея университета – это не просто одна идея из множества других, но в каком-то смысле – идея всех идей или идея как таковая; тогда жизнь университета, реальность его идеи – это идея и парадокс целого. Поскольку, повторим, целое должно открываться, подставлять себя под удар, для того чтобы быть целым. С этой

[19] Derrida, op. cit., p. 43.

точки зрения не удивительно, что в конце своей лекции Деррида обращает внимание на проблему «как» (*as*).[20] Каким образом, в соответствии с этой идеей, можно обнажить целое университета «как таковую», если само целое должно быть открыто, если говорение всего, и говорение на публике, как уточняет Деррида с кантианской окраской, расщепляется на виртуальность и актуальность?

Интересно, что в своей лекции Деррида упоминает эвфемизм. Он делает это, когда задаёт себе вопрос: до какой степени должна поддерживаться, «то есть прямо или косвенно контролироваться ... в связи с коммерческими и промышленными интересами», «организация научных исследований и обучения»; после того как он называет эти формы непосредственного или опосредованного контроля, он добавляет: «скажем, используя эвфемизм "спонсироваться"»[21]. Когда далее Деррида осуждает рост числа «мало оплачиваемых и маргинализированных» сотрудников университетов, работающих неполный рабочий день, он напоминает слушателю о том, что такой рост, как правило, оправдывают «во имя так называемой гибкости и конкурентоспособности»[22], таким образом ещё раз обнаруживая эвфемистическое использование языка в университете. С точки зрения последовательности Деррида упоминает эвфемизм незадолго до того, как он отсылает к «принципу гражданского неповиновения»[23], который он связывает с деконструкцией в гуманитарных науках. Как известно, *Гражданское неповиновение*[24] – это, по-видимому, не очень удачное название, которое было выбрано для переиздания эссе Генри Торо, первоначально имевшего название *Сопротивление гражданским властям*, после его смерти. Хотя Торо желает говорить «конкретно и как гражданин»[25], отказавшись представить себя как одного из «те[х], кто отрицает всякое правительство»[26], верно также и то, что сопротивление, за которое он выступает, – это не сопротивление гражданина государству, а сопротивление индивида, гражданство которого находится под угрозой, индивида, который отказывается от подданства государству, который «чуждается его и держится в стороне»[27]. Вот почему Стэнли Кавелл описывает такое сопротивление как «силу требовать изменения мира в целом»[28], описание,

---

20 Derrida, op. cit., p. 74.
21 Ibid., p. 19.
22 Ibid., p. 58.
23 Ibid., p. 21.
24 См.: Торо Г. *О гражданском неповиновении* / Перев. с англ. О.В. Альбедиля. СПб.: Алетейя, 1996. Все цитаты в данном переводе взяты из перевода работы Торо, опубликованного на сайте http://libertynews.ru/node/546, поскольку они более точно передают оригинальный текст. – *Прим. перев.*
25 Торо, указ. соч.
26 Там же.
27 Там же.
28 Cavell S. *This New Yet Unapproachable America*. Albuquerque: Living Batch Press, 1989. P. 115.

которое резонирует с его кратким резюме одного из смыслов «*Уолдена*»[29]:

> «И нация должна также вымереть до основания, если она хочет продолжать одобрять и пестовать себя»[30].

Когда речь заходит об университете, это также вопрос целого и его сопротивления овеществлению. Однако общее в эссе Торо и лекции Деррида заключается не столько в утверждении «регистра прочности» и постоянства, как это происходит в ситуации «публичного кризиса», когда большинство установило «форму тирании»; оно заключается не столько в утверждении «власти пассивности», которую подчёркивает Кавелл в связи с «гражданским неповиновением»; скорее, то общее, что у них есть, – это призыв к безотлагательности. Таким образом, подняв вопрос о возможности безусловного университета, об осмысленности и актикулированности такого концепта, Деррида заканчивает свою лекцию апострофом. Он просит аудиторию не спешить с ответом на его вопрос, а затем говорит: «Но торопитесь, поскольку вы не знаете, сколько вам отведено». Или, может быть, в более буквальном переводе: «что вас ждёт»[31]. Безотлагательность призыва исходит из непредсказуемости и непрогнозируемости, радикальной неэффективности разрушительного события, которому безусловный университет открывает себя для удара, события, от которого зависит весь университет, поскольку оно делает его цельным, события идеи или мысли, практики или научных исследований, которые являются поистине новаторскими. Тем не менее безотлагательность призыва также является следствием риска того, что университет будет полностью пронизан эвфемистической речью после того, как он сдастся условиям, навязанным принципом эффективности и подотчётности. Не был ли этот призыв услышан, по-прежнему ли его игнорируют теперь, когда учёные знают больше о том, что их ждёт? «Профессорский состав очень тих, по существу он не существует как коллективный голос»[32], – говорится в статье о «кризисе в системе высшего образования», в которой речь идёт о текущей ситуации в Соединённых Штатах Америки и которая была опубликована в *The Nation* 4 мая 2011 года. Является ли отсутствие солидарности симптомом того, что учёные механически служат администрации, вместо того чтобы свободно пользоваться правом на критику?

---

29 Речь идёт о книге американского поэта и мыслителя Генри Дэвида Торо *Уолден, или Жизнь в лесу* (*Walden, or, Life in the Woods,* 1854). Основной этический посыл этой книги – отказ от материальных благ, уединение, самодостаточность, созерцательность и близость к природе. – *Прим. перев.*

30 Cavell S. *The Senses of Walden: An Expanded Edition*. Chicago: Chicago University Press, 1992, P. 116.

31 Derrida, op. cit., p. 79.

32 Deresiewicz W. Faulty Towers: The Crisis in Higher Education // *The Nation*. 2011. 4 May.

Медитацию о «гражданском неповиновении» Г. Торо начинает с утверждения, что лучшее правительство – это то, «которое правит как можно меньше». Здесь аналогия позволит современному учёному заявить о своей убеждённости в том, что лучшей администрацией университета является та, которую не замечают – не потому, что она повсюду, а потому, что она становится излишней. Когда в тексте Торо призыв к безотлагательности появляется в первый раз, он звучит в форме «немедленно» – слово, которое Торо неоднократно использует. Он требует «немедленного улучшения»[33] правительства; было бы ошибочным полагать, что нужно ждать, когда возникнет новое большинство, а не неповиноваться и преступать несправедливые законы одновременно. Это всё – лишь вопрос времени, чистого, как говорится, а не одомашненного, безвременного времени, не процессуального времени, не времени заговоров, переговоров, компромиссов, как если бы перемены были возможны только «немедленно», срочно, или если бы безотлагательность призыва выражала безотлагательность, жестокость, судорожность, вписанную в сами изменения, в возможность, которой необходимо воспользоваться каждый раз, когда должны произойти перемены:

> «Что же касается методов, которыми государство обеспечивает устранение зла, то я таковых не знаю. Всё это отнимает слишком много времени, а человеческая жизнь коротка. У меня же много других дел»[34].

Можно ли обнаружить иронию в ремарке Торо: «Человеку дано сделать не всё, а лишь что-то; и именно потому, что он не может сделать всего, не надо, чтобы это что-то он делал неправильно»[35]? Здесь аналогия с университетом, или, по крайней мере, с идеей безусловного университета, может проводиться следующим образом: право учёного говорить всё, и говорить это публично, не обязательно является правом говорить что-то неправильно, поскольку если он не может сказать всё, но тем не менее вынужден что-то сказать, ему просто не нужно говорить что-нибудь. Иными словами, безотлагательность что-либо говорить и делать не предполагает, что то, что будет сказано и сделано, окажется неверным; как раз наоборот: «что однажды сделано хорошо, то сделано навечно»[36], и то, что однажды хорошо сказано, тоже сказано навечно. Говорение может даже быть и действием, когда «предпочтение поговорить об этом» разрушает и первое, и второе. Время процесса, метода и лоббирования, колебаний, сожалений и прошений, противостояния во мнении – это своего рода эвфемизм, который маскирует необходимость, а также риск такой безотлагательности, т. е. безотлагательности, которая является проявлением мышления и действия. Только у неё есть шанс что-то подумать и сделать что-то новое, что-то умозрительное, возможно, потому,

33 Торо, указ. соч.
34 Ibid.
35 Ibid.
36 Ibid.

что мысли или «поступок, продиктованный принципом, осознание справедливости и её свершение», которые сами по себе могут изменить «вещи и отношения»[37], должны увеличить безотлагательность безотлагательности что-либо говорить и делать. Такие действия должны порвать с любыми данными условиями, прервать ход вещей и поколебать уверенность в установившихся отношениях.

Университет, который вынужден полностью вверять себя рынку, – это университет, основанный на признании, в основе своей враждебный критике и новому, если только критика и новое не могут быть преобразованы в товар и таким образом привлечь потенциальных клиентов, покровителей, спонсоров. В большей или меньшей степени, это обусловленный, а не безусловный университет, университет под контролем. Эвфемизм как эксплуатация признания в языке является лингвистическим условием такого института. Неповиновение как то, что происходит незамедлительно, – это единственный способ посвятить себя идее или безусловному университету. Если в связи с этим неповиновение является также единственным способом противостоять эвфемизму, учёные и администрация должны начать называть вещи своими именами. Эта практика сможет активировать сопротивление, которое присуще каждому признанию, и направить его против ограничивающих вымыслов эвфемизма, против дистанцирования, которое как скрывает, так и показывает себя, но не для того, чтобы сделать что-либо видимым, а чтобы сделать что-либо признанным. В той степени, в которой вещи, с одной стороны, могут иметь более одного имени, а «игра различных словоупотреблений» всегда может зайти далее, чем ожидается, выйти за пределы того, что считается «точным значением», и поскольку, с другой стороны, вымысел имеет эффект дистанцирования, эта практика будет способствовать созданию наиболее возмутительного вымысла – вымысла, который больше не будет отличаться от реальности, а станет точкой безразличия, в которой нельзя будет сразу различить «как будто» и «как таковой», поскольку они совпадут; вымысла, который отдалит учёного и студента от эвфемизма только для того, чтобы подвергнуть их ужасной истине, о которой говорит эвфемизм, не говоря о ней, чтобы произошло это на том пределе, на котором правда и вымысел больше не противопоставляются друг другу. *Убийство мышления*, название книги Мэри Эванс, является одним из примеров такого называния вещей своими именами, поскольку его можно рассматривать и как создание возмутительного вымысла – как можно убить объект, не являющийся физическим? – и как разоблачение ужасной истины – мышление на самом деле убито. В конце концов, не так сложно артикулировать, каким должен быть университет, который заслуживает своё название: он должен делать всё возможное для того, чтобы активно поддерживать неповинующегося учёного, совмещающего преподавание и исследования (что является добродетелью

---

[37] Торо, указ. соч.

или силой, или ценностью, не подлежащей методологической верификации), не заставляя его состоять в комиссиях, ходить на бесконечные заседания и участвовать в институциональных политических играх, тратить своё время на административную документацию и двойное и тройное оценивание работ, достигать «цели» и «задачи», обучать «необходимым навыкам», искать внешнее финансирование, публиковать фиксированное количество книг и статей или оказывать «влияние» за пределами университета.

Перевод с английского
Ольги Блекледж

В ПОИСКАХ УНИВЕРСИТЕТА ДЛЯ XXI ВЕКА

Мацкевич В., Барковский П.
Университет: дискуссия об основаниях.
Минск: И.П. Логвинов, 2011. 159 с.

Несколько лет назад в серии, издаваемой британским *Обществом исследований высшего образования*, вышла книга под весьма интригующим названием – *Reclaiming Universities from a Runaway World*, которое можно перевести как *Регенерация (или рекультивация, восстановление) университетов из ускользающего мира*.[1] Идущая от Ульриха Бека и Энтони Гидденса метафора «ускользающего мира» – социального состояния, характерного для ситуации глобализации,[2] – описывает упадок принятых нарративов социальности ввиду нелинейного, открытого, крайне амбивалентного, непрерывного процесса индивидуализации. Индивидуализация входит в противоречие с социальными институтами, ориентированными на общность, сходство и устойчивость. Иными словами, институты, опирающиеся на предпосылку гомогенности, должны приходить к согласию с гетерогенностью, характерной для «ускользающего мира». И это особенно значимо для университетов как социальных институтов, претендующих на сохранение традиций, на «образцовость», на «воспитательную» и даже «лидирующую» роль в обществе.

В названном так же, как и вся книга, заключительном разделе известный британский исследователь проблем высшего образования Р. Барнет замечает, что идея регенерирования означат обращение к тому, что было утрачено, но заслуживает того, чтобы быть восстановленным, рекультивированным. При этом, рассуждая об утерянном университете, обычно имеют в виду (1) утрату идеи (в том смысле, что идея университета растворилась), (2) утрату практик, которые могут быть названы конститутивными для университета (например, исчезновение «академического сообщества»), (3) утрату социального пространства, которое прежде занимал университет (университет больше не пользуется академической автономией, которой когда-то обладал). Кратко это можно назвать утратой нарратива, идентичности и положения, причём эти три момента переплетены и взаимно

---

1. Walker M., and Nixon J. (eds.) *Reclaiming Universities from a Runaway World.* Maidenhead: SRHE/Open University Press and McGraw Hill, 2004.
2. См. напр.: Beck U., Beck-Gernsheim E. *Individualization*. London: Sage, 2002; Гидденс Э. *Ускользающий мир: как глобализация меняет нашу жизнь*. М.: Весь мир, 2004.

обусловливают друг друга.[3] Очевидны вопросы: имеют ли в такой ситуации смысл призывы к рекультивации университета? Не означают ли они просто «плач обездоленных», да и ещё, как правило, с левыми коннотациями (типа «академического капитализма» и тому подобных метафор)?

На мой взгляд, эти вопросы, и прежде всего описанная Барнетом совокупность «утрат», находятся в центре книги Владимира Мацкевича и Павла Барковского. Причём особую пикантность рассуждениям авторов придаёт жёсткое, но справедливое замечание Барковского: «Университета в современной Беларуси нет» (с. 94). Иными словами, рассуждая прежде всего о перспективах белорусского университета, авторы ищут то, чего Беларусь и не утрачивала, ибо никогда этого не имела, – университет модернити. И, конечно, закономерен вопрос о том, насколько имеет смысл это движение вперёд, но с повёрнутой назад головой. Как тут не вспомнить слова Пьера Бурдьё:

> «Принадлежащие университетскому миру, по сути, сформированные университетом, мы очень склонны думать о нём как о чём-то очевидном, т. е. универсальном, и абсолютизировать отдельный университет, продуктом которого мы являемся»[4].

Своеобразие рецензируемой монографии придаёт то, что под одной обложкой встретились тексты, очень разные по стилю, задачам и логике изложения, опирающиеся на различные традиции.

С одной стороны, текст Мацкевича – это собрание публичных лекций автора, предлагающих нам, как неоднократно подчёркивает автор, «идеальную модель» университета и практически (политически) ориентированную программу её реализации. Автор, стремясь представить университет в его целостности и полифункциональности, рассматривает исторические и современные формы мышления в университете, характеризует университет как нациообразующий инструмент культурной политики и место сосредоточения проектных и программных элит, а также как образовательное учреждение и субъект культурной политики. В процессе изложения данной программы мы встречаем много интересных идей и рекомендаций, которые в случае реализации, вероятно, выявят и свою перспективу, и свою ограниченность. Замечу, что подобного рода конструкции сложно рецензировать, ибо в публичных выступлениях обычно много риторики, существенные блоки аргументации, как правило, пропускаются, отсутствуют отсылки к определённой литературе и т. п. Соответственно, нужно пытаться реконструировать концептуальные посылы автора и его аргументы. Понятно,

---

[3] Barnett R. *Reclaiming Universities from a Runaway World* // Walker, Nixon (eds.), op. cit., p. 195.

[4] Бурдьё П. Университетская докса и творчество: против схоластических делений // *Socio-Logos'96. Альманах Российско-французского центра социологических исследований Института социологии Российской Академии наук.* М.: Socio-Logos, 1996.

что такую реконструкцию всегда можно опровергнуть как неадекватную. Ситуация усложняется и тем, что автор часто использует в специфическом смысле и без прояснения те или иные традиционные концепты, а также работает вне языка и традиций новейших поисков в сфере теории и практики высшего образования, следуя традиции, носителем которой, кажется, остался только он один.

С другой стороны, в случае текста Барковского мы имеем перспективный философско-теоретический анализ проблемы на языке современной теории и практики, правда, местами весьма абстрактный при слабой опоре на реальный образовательный опыт в духе предлагаемых перспектив развития университета. В частности, автор обращается к идее автономии как исторического основания университета, говорит о соотношении фундаментальных ценностей и принципа эффективности, науки и образования в университете, прописывает перспективы развития современной университетской автономии и корпоративности, фактически через развитие университета описывает современную социальную динамику. Барковский также обращается к истории университета и в этом контексте пытается описать проект белорусского университета будущего. По ходу высказывается масса интересных теоретических положений, побуждающих размышлять над тем, что́ они значат для реальной практики.

И вот такая встреча разнонаправленных текстов (упрощённо говоря, «практического» и «теоретического») под одной обложкой, на мой взгляд, хорошо высвечивает как пределы конструирования образовательных структур в контексте сугубо белорусских реалий и практик, так и перспективы движения к современным образовательным практикам при отказе от доморощенности и абстрактного созидательства.

В названиях обоих рецензируемых текстов, и это их первый ключевой сюжет, присутствует концепт «идеи университета», что также предполагает наличие у университета особой миссии. Иначе говоря, авторы следуют традиции, идущей от Дж. Ньюмена и В. Гумбольдта, предполагающей построение определённого нарратива университета, который придаёт смысл его существованию. В этом контексте прописывается и его миссия. Как и многие другие исследователи, авторы исходят из кризиса и утраты университетом его идеи и миссии и необходимости их нового конструирования (или реконструкции) в контексте радикального переосмысления оснований классического университета. При этом в духе модерной логики явно или неявно предполагается, что такая идея может быть найдена и на её основе мы выстроим действительно современный университет. Конечно, трудно возразить против утверждений авторов, что университеты должны быть «мыслящими коллективными организованностями» (Мацкевич), что они должны «воспитывать рефлексивное, свободное и творческое общество» (Барковский) и т. д. Но не должны ли это делать и другие социальные институты? Авторы исходят из презумпции сохранения университета

как образовательной структуры и в будущем. Такая гипотеза может быть принята. Но насколько она доказуема? Пока это вопрос. Мы пытаемся экстраполировать тенденции и язык прошлого на радикально неизвестное будущее, на общество социальной неопределённости. Понятно, что у нас нет иного выбора. Но, по крайней мере, мы должны видеть изначальную гипотетичность любых наших построений будущего, которое в силу ускорения социальной динамики, появления всё новых и новых радикальных технологий принципиально непредсказуемо. Уходят в прошлое все привычные для нас формы социальной и политической организации, уходят не без сопротивления, чему хороший пример Беларусь. Почему же мы полагаем, что сохранится в своих неких постоянных компонентах (или основаниях) социальный институт, именуемый университетом?

В этой связи мне вспоминается разграничение, проведённое Валентином Акудовичем между «идеей Беларуси» и «дискурсом Беларуси»[5] как весьма разными предприятиями, и его призыв отказаться от конструирования «идеи Беларуси» как дела бесперспективного да и весьма опасного, как то показывает исторический опыт реализации тех или иных «верных» и «правильных» (и ещё «более правильных») идей. По аналогии с рассуждениями Акудовича я полагаю, что нам давно пора отказаться от поиска «идеи университета», даже если этот поиск и освящён авторитетом, скажем, К. Ясперса, тем более что таковой идеи как некоего целого никогда и не было, что хорошо показал в своей книге Б. Ридингс, различая по крайней мере три такие идеи: университет разума (Кант), университет культуры (Гумбольдт) и университет совершенства (современность).[6] Нам действительно нужно учиться жить на руинах прежнего университета и конструировать различные его дискурсы или дискурсивные практики, особенно в ситуации, когда формы институтов, именующих себя университетами, становятся всё более многообразными. Кстати, именно таким конструированием, и весьма интересным, собственно, и занимаются авторы рецензируемой монографии, правда, заворачивая в ряде случаев его продукты в прежние «идейные» упаковки.

Такой «упаковкой», например, является акцент авторов, главным образом Мацкевича, на нациообразующей функции университета. При этом несколько странным выглядит приписывание этой функции Краковскому и Карлову университетам на ранних этапах их существования (с. 32), как и приписывание Яну Амосу Коменскому, предложившему дисциплинарные образовательные практики, отвечавшие универсалистским притязаниям модерните, идеи национального университета (с. 37). Такая функция начала появляться у университета только в XIX веке вместе с развитием национальных государств (которых ещё не знает даже Кант) и, действительно, становится очень популярной в Восточной Европе.

5 См.: Акудовіч В. *Разбурыць Парыж*. Менск: Логвінаў. 2004.
6 Ридингс Б. *Университет в руинах*. Минск: БГУ, 2009.

При этом можно согласиться с авторами в том, что Беларусь, становясь современной нацией, должна формировать и современную систему высшего образования. А вот нужен ли ей национальный университет в прежнем его понимании, вопрос весьма открытый. С тем, что университет есть культивирование мышления, трудно спорить. Но культивировать его он должен не по белорусским, а по мировым стандартом, если хотите, стандартам Чикагского, а не, условно говоря, Барановичского университета. В этом плане весьма интересны рассуждения Барковского о глобальном университете. Белорусский университет либо станет глобальным, включённым в глобальные образовательные сети, либо останется местечковым, но тогда судьба его печальна. И только в качестве глобального университета, развивая «культуру несогласия», белорусский университет выполнит и национальную задачу, а именно, влияя на воспитание гражданской идентичности белорусов, формируя культуру гражданской коммуникации.[7] И тут согласимся с авторами в признании особого значения так называемого либерального образования (*liberal arts education*). Реальный поворот к «либеральным искусствам» явился бы революцией для белорусского университета. Если этого не будет, то всё остальное не имеет значения и можно просто закрывать национальное образование. Но такой поворот может быть совершён только самим обществом, появлением в нём соответствующих потребностей. Последнее же возможно, повторимся, только с реальным включением белорусского общества в глобальные процессы. Без этого мы будем иметь местечковое общество, местечковую экономику и местечковое образование, какие бы при этом правильные и красивые слова мы ни употребляли. Впрочем, мы это уже и имеем.

Вторым важным сюжетом книги является обращение к прописыванию идентичности университета, которое авторы осуществляют через концепт корпорации, что особенно детально и аргументированно представлено в тексте Барковского. Автор вполне убедительно пишет об университете как корпорации, полагая, что дух корпорации уходит и его стоило бы восстановить (с. 118 и далее). Действительно, в Беларуси не сложилась корпоративная академическая культура. Автор прав, рассуждая о необходимости развития институтов самокритики и самоанализа, этики научного дискурса, о том, что в белорусском университете будущего должна развиться расширенная структура корпорации, рефлексивная общность, солидарность, хотя и агонистическая, и ответственность в исполнении его миссии, должно сформироваться иное качество научного этоса и т. д. При этом заметим, что никакая университетская корпорация в нынешней Беларуси не возникнет без радиального изменения самого общества и его сознания. То, что мы называем университетом, есть продукт специфической культуры, формировавшейся веками, культуры, которая в Беларуси несколько сто-

[7] Подробнее см.: Delanty G. *Challenging Knowledge: The University in the Knowledge Society*. Buckingham: Open University Press, 2001.

летий искоренялась. Более того, по моему убеждению, мы уже проскочили этап классического модерна, и Беларусь находится совсем в ином социальном окружении.

В идеале верно: каков сегодня университет, таково общество завтра. Но не кажется ли вам, что университет будет таким, каково общество сегодня? И тогда вполне приемлемы печальные выводы автора о ситуации белорусского общества. Однако университет ли в этом виновен? Да, это особый образ жизни. Но на чём основано убеждение, что он может стать иным по сравнению с окружающим социумом? И там, и там – те же люди. Если в обществе не развита корпоративная этика, поскольку в нём не развиты модерный индивидуализм и личностная автономия, то откуда в отдельно взятом университете такая этика утвердится? Вопрос, остающийся в книге без ответа, при всём множестве предложенных авторами рецептов организации университетской жизни. А ведь сегодня образование приобретает дистанционный и прерывистый характер. Тогда что есть в этом случае корпорация университета? Длительное собирание молодых людей в какой-то точке для получения образования оказывается всё более и более экономически и социально неперспективным. Образование становится точечным. Сетевое общество предполагает и сетевой университет. Как в таком случае будет организована университетская корпорация, причём глобальная, с соответствующим этосом?

Эти вопросы выводят нас к ещё одному ключевому сюжету рецензируемой книги – социальному пространству, которое может занять современный (и белорусский, в том числе) университет. Барковский описывает эту ситуацию на языке университетской автономии, выражающей практики университетской корпорации. При этом автор полагает необходимым переход от традиционной автономии, которая скорее изолировала университет от общества, к так называемой радикальной автономии, фактически превращающей университет в ключевой социальный институт («правящий класс»), который конструирует продвинутые социальные практики в широком смысле слова. Параллельно с этой перспективной, хотя и несколько утопической конструкцией автор делает радикальный вывод о том, что «любые формы внешнего контроля и принуждения по отношению к университету и его сообществу приводят к деградации самой этой системы» (с. 123). Согласимся, сегодня имеет место рост бюрократического контроля и так называемого менеджериализма, а в некоторых странах рост и прямого произвола по отношению к университету, но при этом никто не может исключить столь важную идею подотчётности университета, особенно в ситуации массового высшего образования и постоянного удорожания действительно качественного образования. Абсолютизация автономии так же может вести к деградации университета, тем более что университет внутренне не склонен к реформированию, будучи очень удобной структурой для удовлетворения различного рода интересов педагогического сообщества. И очень часто именно

защита этих удобств и групповых привилегий скрыта за мантрами об «академическом капитализме». Заметим, что различного рода реформы системы образования чаще всего инициировались извне, политическими структурами. Университеты сначала сопротивлялись этим изменениям, но потом всё же принимали их ради выживания. Развитие Болонского процесса тому наглядный пример. Не будем также забывать о кризисе культуры экспертизы в обществе риска, о недоверии современного общества к экспертам, которые чаще всего прикрываются университетской «крышей». За кризисом легитимации университетской культуры скрыт кризис самого понимания знания, стандартов, которые задаёт университет, связи знания с этическим измерением.[8]

В пятой, последней, лекции Мацкевича социальное пространство университета описывается на языке политик университета, или «рамок» его деятельности, каковых, по мысли автора, четыре: мышление, социокультурная рамка, культура и проектирование. Именно здесь автор предлагает нам программу развития белорусского университета, программу интересную и в ряде аспектов реализуемую, если, конечно, будет учитываться, что такая реализация возможна только при участии множества субъектов. На другом языке столь же интересная программа предлагается и в последнем разделе текста Барковского. Но при этом складывается ощущение, что авторы говорят тут о чём-то совсем другом, скорее всего о «проекте Беларусь», называя его при этом «университетом». Но это, по моему мнению, ведёт к определённой узости замысла авторов, поскольку фактически предполагается, что университет конструирует проекты, которые потом все дружно реализуют, преобразуя общество. Увы, это не так. Как я уже отмечал, последовательность тут иная: сначала общество, потом университет.

И в этой связи хотелось бы отметить ещё один очень важный момент. Как и во множестве других книг об университете, в рецензируемой монографии мы фактически не встречаемся с главным субъектом, ради которого всё это затевается, а именно со студентом, его потребностями, интересами и т. д., с тем, что Барнет концептуализирует как *«волю к учёбе в эпоху неопределённости»*, которая сегодня всё больше превращается в волю к жизни.[9] Априори предполагается, что мы хорошо знаем эти потребности и интересы («меню»), что мы должны воспитать («кормить») студента для того-то и того-то, втянуть его/её к некую систему, затолкать в определённую ячейку и т. д. Иначе говоря, студент объективируется, превращается в некое «послушное существо» (Бурдьё), схему нашего воздействия. И при этом вообще речи нет о том, а чего желает сам студент, ибо предполагается, что те, кто проектируют университет в соответствии с принятой (и непременно всеобщей) его идей, всё это изначально знают сами. Замечу, что нынешний сту-

8 Delanty, op. cit.
9 См.: Barnett R. *A Will to Learn: Being a Student in an Age of Uncertainty*. Berkshire: Open University Press, 2003.

дент – это человек, выросший в совершенно иных условиях, чем все его преподаватели, даже младшего поколения, это человек сетевого общества, интернет-эпохи, ризоматического мышления и т. д. Мы же всё ещё пытаемся обращаться к этому человеку со схемами Просвещения, с некими всеобщими ценностями, с авторитетными для нас именами и т. д. При этом забывая, что учреждения (высшего) образования становятся всё более многообразными и к тому же выходят за пределы национальных границ. Мы можем сколько угодно толковать об университете Беларуси, да ещё национальном, о высоких материях и прочем, а молодые люди будут учиться в совсем других университетах, которые отвечают их реальным потребностям. Благо, современные технологии всё больше позволяют учиться в любой точке земного шара, не уезжая из своей локальности. Возможно, это и есть университет как игра, если следовать терминологии Барковского.

Какое же будущее, в итоге, ожидает университет? Авторы рецензируемой монографии весьма любопытно описывают движение к университету будущего на языке перехода от «эпохи проектирования» к «эпохе программирования» (Мацкевич) или к автопрограммированию университета (Барковский). Я описывал бы этот процесс всё-таки на языке движения от модернити к постмодернити, исходя из того, что, несмотря на всю свою автономию, университет есть часть глобальных социальных изменений и соответствующих быстро меняющихся дискурсивных практик, а не просто самодостаточная институция. Авторы правы, когда вскрывают тоталитарные тенденции модерного образования, а точнее, эпохи Просвещения в её увлечённости инженерными проектами, включая коммунистический. Но, пытаясь уйти от этого, мы постоянно сталкиваемся с парадоксом, который очевиден и в рецензируемой книге. Само образование всё более становится постмодерным с точки зрения столкновения различного рода дискурсов, интердисциплинарности, отказа от универсалий в реальных образовательных практиках и т. п. Но при этом не прекращаются попытки найти некие основания и универсалии образования, идею университета, его идеальную модель, правильный и единственный метод (или программу) его построения. Иначе говоря, всё ещё налицо склонность мыслить модерными категориями в постмодерной ситуации.

Естественно, что мы не ведём речь о постмодерне и «постмодернизме» как некой чётко фиксированной и согласованной «системе». Речь скорее идёт о комплексе и многообразии идей, которые сопротивляются редукционистским и упрощённым объяснениям и экспликациям, о непрерывной проблематизации мышления и организации, о постановке под вопрос самого понятия систематического объяснения, исходя из некой заранее заданной «методологии». Акцент при этом делается на децентрированном субъекте, который конструируется языком, дискурсами, желанием и бессознательным, что, как можно предположить, противоречит самой

традиционной цели образования и традиционным основам образовательной деятельности. Иначе говоря, мы можем сказать, что модерный подход к организации образования фактически становится сегодня тормозом социального развития, ибо ориентирован на подготовку субъектов для уходящего времени, готовя их, так сказать, к «прошедшей войне». Постмодерный подход чёко высвечивает тот конфликт, в котором оказывается современное образование. Образование, как известно, иерархично, структурно и процессуально непосредственно связано с иерархией производства, организации и диссеминации знания, опирается на веру в мотивирующего и направляющего себя самозаконного субъекта, способного рационально организовать свою деятельность в направлении прогресса. Очевидно, что постмодерная перспектива вступает в конфронтацию с эпистемологией и её глубоко укоренившимися представлениями об основаниях, дисциплинарности и научности. И именно это побуждает нас искать иные пути размышлений о сути и направлениях образования, изначально не надеясь на возможность нахождения некоего однозначного решения и некой новой, но при этом единственной модели университета.[10]

Это означает, что нам следует быть скептическими относительно фундаментализма в любых его формах, тотализирующих и однозначных объяснений и теорий, принимаемых как само собой разумеющееся образовательных парадигм, будь то либеральная, консервативная или прогрессивная. И, кстати, постмодернистский подход как раз и акцентирует специфику локальности, в том числе и того же «белорусского университета», но во взаимодействии с другими локальностями ради поиска взаимопонимания в глобальном пространстве. В таком случае мы находимся в контексте реальных повседневных практик, а не действуем на языке обращения к некой трансцендентной и инвариантной системе ценностей. Этим не отбрасываются определённые нормы. Постмодернити отвергает изначальное существование неких оснований, ибо эти основания непрерывно и каждый раз по-новому обнаруживаются в рамках повседневных практик, а не в трансцендентных источниках, где, например, скрыта идея университета. Формируя те или иные модели университета, важно помнить о том, что в своё время прояснил ещё Мишель Фуко, а именно, что дискурсы освобождения, несмотря на все их намерения, так или иначе связаны с «волей к власти». Педагогам зачастую трудно признать, что их эмансипационные намерения, а обычно речь идёт именно о них, могут иметь, и как правило имеют, вполне реальные репрессивные следствия. Например, призывая к восстановлению/становлению классического университета, не стоит забывать, что он есть реализация репрессивных по сути дискурсов Просвещения под видом эмансипации субъекта. И особенно это очевидно в условиях отсутствия демо-

10 См.: Usher R., Edwards R. *Postmodernism and Education*. London and New York: Routledge, 1994.

кратии и публичности, как то было с советским университетом и как это происходит сейчас с университетом белорусским.

Иными словами, вне переосмысления и переструкурирования социального контекста вести речь о некоем новом белорусском университете просто бессмысленно да и опасно. И как раз в этом смысле мы и видим решающую роль образования, а именно обучение молодых людей «серфингу» в системе множественных и сталкивающихся дискурсов. Здесь как раз и выглядит перспективной модель постисторического университета как «сообщества несогласия» Ридингса, привлекаемая одним из авторов книги. Но, увы, заметим, эта модель полностью отвергает обращение к классическим моделям университета и попыткам их реанимировать. Иными словами, речь идёт о том, как сохранять идеал автономной личности при неизбежной склонности образования к манипулированию, программированию, прагматизму и т. д., к поиску единственно правильной модели обучения, т. е. как не потерять главное в образовании – обучающуюся индивидуальность. И именно здесь постмодерное мышление проблематизирует традиционную дуалистическую логику образовательных практик, всегда склонных к тому, чтобы с помощью власти навязать единственно правильный ответ. Определённости, которые мы конструируем, не здания на века, а лишь временные леса для решения конкретных задач повседневных практик, а не неких заранее заданных национальных программ. Вероятно, только так мы можем мыслить и действовать в нашем ускользающем от нас мире.

Григорий Миненков

ЦЕННОСТЬ СОВМЕСТНОЙ РЕФЛЕКСИИ

Конференция Летучего университета «Интеллектуальная ситуация Беларуси: обстоятельства и самоопределение мышления»

Конференция проходила 14–15 декабря 2012 года, в ней приняли участие около сорока деятелей культуры, преподавателей и исследователей в различных областях философии и социально-гуманитарного знания.[1] Целью конференции явилось выявление возможности и перспектив развития белорусского интеллектуального пространства на основе анализа его актуального состояния.

На пленарном заседании 14 декабря выступили Татьяна Щитцова, Валентин Акудович, Владимир Абушенко и Владимир Мацкевич.

Татьяна Щитцова в докладе «Философия: особенности и проблемы интеллектуальной ситуации» рассмотрела положение философии в Беларуси, вписывая его в глобальный, региональный и локальный контексты социальных трансформаций, которые в свою очередь задаются через представление о кризисе философии. На глобальном уровне это определяется радикальной трансформацией идеи университета и кризисом гуманитарных наук под влиянием доминирования утилитарных ценностей. Региональному контексту свойствен дискурс кризиса общественно-политического статуса философии как следствие советских идеологических деформаций. Локальный уровень отмечен проблематизацией кризиса в философии с точки зрения невозможности обеспечения достаточного уровня национального самосознания. В заключение Татьяна Щитцова призвала к консолидации белорусских философских сообществ перед лицом главной угрозы – деградации философской культуры как следствия пресечения традиции классического образования.

Валентин Акудович в докладе «Дискурс современного белорусского мышления» выявил существенные характеристики белорусскоязычной философии в конце XX – начале XXI вв. В качестве важнейших характеристик белорусского философского дискурса конца прошлого столетия обозначены отстранение от институализированной философии, отмежевание от русскоязычной традиции, приоритет художественных интуиций над рефлексивной аналитикой. Основными задачами этого периода развития названы интеллектуализация философского дискурса (прежде всего совершенствование белорусского словаря), «актуализация мыслительных инициатив» и вообще создание белорусской

[1] Отчёт о конференции см.: http://fly-uni.org/kanferencyya-lyatuchaga-%D1%9Eniversiteta-14-15-snezhnya-2012.

философии как таковой. Первое десятилетие XXI века охарактеризовано как время примирения и сотрудничества с академическим сообществом и русскоязычной белорусской философией, а также приоритетности индивидуального творчества над национальным коллективным проектом. Валентин Акудович представил современное состояние через бесцельность, «замглёнасць дыскурса», институциональный кризис философии (хотя она, возможно, вернётся в формах, аналогичных античным) и «системную социализацию мышления».

Владимир Абушенко в докладе «Интеллектуальная ситуация Беларуси» охарактеризовал современную науку как масштабное производство, определяющее статус конкретных государств и их интеллектуальных сообществ. В качестве важнейших мировых тенденций развития современной науки, оказывающих влияние на Беларусь, он назвал преобладание ориентации на институциональное воспроизводство над собственно производством, истощение научных кадров в институциализированной науке, маркетизацию и сервилизацию, фрагментаризацию исследований и кризис дисциплинарной организации науки. В этих условиях управление науки осуществляется недостаточно эффективно, а продуктивность сохранения институциализированных пространств науки проблематична.

Владимир Мацкевич в своём выступлении обратился к размышлениям о собственной непростой траектории движения и о самоопределении по отношению к интеллектуальной ситуации Беларуси вчера и сегодня. Начиная с констатирующего перформатива «Мыслить Беларусь!», который он вменил собственной интеллектуальной позиции в начале 1990-х, Мацкевич полагал главным вызовом и проблемой для местного интеллектуала осознание своей страны как объёмного поля для рефлексии и системного действия. В дальнейшем его путь пролегал через формулировку основных принципов культурной политики как интеллектуальной стратегии трансформации местного социально-политического и культурно-ментального ландшафта, что сегодня находит частичную реализацию в программе Летучего университета, у истоков которой сам Мацкевич стоял.

Дальнейшая работа конференции осуществлялась в секциях «Академические знания и смена парадигм», «Философские и методологические основания мышления», «Культурные фундаменты мышления (культура, искусство и эстетика)» и «Гуманитарные технологии: образование, подготовка, трансляция». При этом предварительные размышления ряда участников, представленные в виде эссе, выступали основаниями для дискуссии. Результаты групповых обсуждений представлялись на следующий день на общем заседании.

Секция «Академические знания и смена парадигм» рассматривала такие особенности академических сообществ Беларуси, как гротескная междисциплинарность в образовании (различные дис-

циплины и подходы представляются как один предмет) и изоляционизм. Ярко выраженное различие риторики и логики различных дисциплин делает чрезвычайно актуальным междисциплинарное и трансдисциплинарное знание, однако не менее важным представляется сохранение канона дисциплин. Высказывалась идея создания (на основе серьёзных предварительных исследований) ассоциации, которая преследовала бы цель утверждения академических ценностей.

Работа секции «Философские и методологические основания мышления» сосредоточилась на поиске путей позитивного преобразования интеллектуальной ситуации в Беларуси (создании ситуации «напряжённого мышления»). В качестве важнейших элементов такого преобразования предложены: стимулирование агональности, тематической направленности (проблемности), рефлексии собственного места в ситуации, востребованности интеллектуальных разработок, солидаризации интеллектуального пространства; создание «критической массы» интеллектуалов; формирование целостной традиции.

Секция «Культурные фундаменты мышления (культура, искусство и эстетика)» представила в виде особой схемы в*и*дение актуальной ситуации в культуре Республики Беларусь. Разрушение важных элементов культурного наследия Беларуси требует их восстановления за счёт творческого мышления отдельных интеллектуалов и спонтанного культуротворчества всех членов общества.

В секции «Гуманитарные технологии: образование, подготовка, трансляция» обсуждалось то, каким образом интеллектуал позиционируется в современной интеллектуальной среде. Выделено некоторое напряжение между активной позицией самодостаточного культурного политика, использующего гуманитарные технологии в отношении общественной среды как предмета, и позицией «претерпевающего» интеллектуала, который сам выступает предметом гуманитарных технологий, направляемых институциализированной властью. При этом предложена схема гуманитарных технологий как процесса перехода из пространства деятельности через сферу интеллектуальной коммуникации в пространство рефлексии норм.

В заключении конференции проведена панельная дискуссия «Сообщества, программы и институции: возможен ли общий ответ на вызовы?», в рамках которой возможность солидаризации интеллектуального пространства осмысливалась Владимиром Мацкевичем, Алексеем Ластовским и Павлом Барковским как представителями «Агентства гуманитарных технологий», «Политической сферы» и «Философского пространства» соответственно.

Владимир Мацкевич задался вопросом о том, каким образом возможно продуктивное взаимодействие интеллектуалов. Единство различных (полис) как некоторый идеал возможно только при хорошей экспликации смысла этого единства. В противном случае будет повторяться ситуация Вавилонской башни, когда единство

интеллектуалов рассыпается на фрагментированные деятельности с собственными целями, языком и дисциплинарными ограничениями. Важен также кризис самого института образования, поскольку неспособность многих преподавателей (ориентированных на дисциплинарную традицию) распознать адресата образования совмещается со всё большей ориентацией обучающихся на самообразование посредством Интернета. Вольф и Гумбольдт создали для университетов категориальную сетку (назвав определённые группы знаний дисциплинами), которой мы пользуемся до настоящего времени. Все попытки переосмыслить ту или иную дисциплину впоследствии вытеснялись в сферу философии, которая начала терять статус всеобъемлющей науки. Сегодня вновь актуально совместное обсуждение университетского образования, в частности для нас – в связи с организацией таких структур, как «Белорусский коллегиум» и Летучий университет, и оно должно быть ориентировано прежде всего на выявление вышеназванного смысла интеллектуального единства.

Алексей Ластовский оценил Летучий университет как уменьшенную модель интеллектуального пространства Беларуси. Он подчеркнул агональность и солидарность как наиболее важные момента развития интеллектуальной среды, задавшись вопросом о том, каким образом соотнести эти два полюса, избежав при этом вырождения каждого из них. Алексей Ластовский предположил, что любовь к науке должна явиться фактором продуктивного соотнесения этих полюсов, а также возможного разрешения проблемы слабой связи академических и неакадемических интеллектуальных сообществ. Он также высказался за организацию академического университета с академическим образованием как альтернативы Летучему университету, ещё раз вернувшись к обсуждению возможности ассоциации, утверждающей научные ценности и способствующей консолидации интеллектуалов Беларуси.

Павел Барковский поделился опытом самоорганизации «Философского пространства» (www.prastora.org) как неформального сообщества без жёсткой структуры и вне институциональной поддержки, складывающегося на чистом энтузиазме. По его оценке, перед «Философским пространством» стоят те же самые вызовы и проблемы, которые проявились и при организации Летучего университета, но в границах философской дисциплинарности. Основной целью обозначено формирование мышления как действенного, значимого не только для самого мыслителя, но и для общества, в этом плане академические рамки и строгая формализация служат существенным препятствием. Кроме того, в качестве существенного вызова для интеллектуальной ситуации Беларуси и организации таких совместных проектов, как Летучий университет, обозначен вопрос: как возможно такое солидарное действие интеллектуалов, чтобы, с одной стороны, отношение к совместным проектам не оставалось сугубо формальным и внешним, а с другой – первоначальный энтузиазм не иссякал со временем под влиянием

привходящих обстоятельств (сохранение принципа «волонтёрства» при работе в организованной структуре).

В целом следует отметить, что встреча на конференции представителей различных интеллектуальных кругов способствовала выделению основных линий рефлексии вызовов, задач и стратегий будущего развития интеллектуального сообщества Беларуси. Особую ценность эта встреча приобрела на фоне фрагментированности культурного пространства и преобладания практик культурного отшельничества в современной Беларуси. Несмотря на ориентацию участников конференции на обсуждение конкретных предложений по совершенствованию интеллектуальной ситуации в Беларуси, конференция в большей мере способствовала постановке вопросов, которые будут проясняться в дальнейшей работе (в том числе при подготовке сборника статей). Именно дальнейшая работа по прояснению перспектив интеллектуальной ситуации Беларуси должна показать, насколько совместная рефлексия в рамках конференции оказалась действительно ценной.

Дмитрий Майборода

Конференция Летучего университета «Интеллектуальная ситуация Беларуси: обстоятельства и самоопределение мышления»

Четырнадцатого-пятнадцатого декабря 2012 года Летучий университет провёл свою первую конференцию, посвящённую современной интеллектуальной ситуации в Беларуси. И хотя за громким названием заявленной темы скрывались в основном проблемы внутренней самоорганизации самого университета, тем не менее планировалось, что проведение конференции будет способствовать развитию дискурса социальных и гуманитарных наук в Беларуси, а также содействовать самоопределению нашего интеллектуального и академического сообщества.[1]

Мероприятие проходило за неделю до предполагавшегося «конца света», поэтому важно было встретить столь серьёзный вызов в полной боевой готовности. Продумать следовало всё, поскольку даже в мелочах проявлялись важные нюансы столь глобально поставленной проблемы. Почему, например, в названии конференции интеллектуальная ситуация не локализуется территориально, но приписывается целой стране (не «в», но просто «Беларуси»)? Значит ли это, что Беларусь осознаёт себя за своими пределами и только в отношении к другим странам? Зачем мышлению самоопределяться, и как оно собирается это делать усилиями своих носителей-интеллектуалов? И прочее, и прочее.

Конференция, как водится, началась с пленарных докладов. С сообщениями выступили Владимир Мацкевич, Валентин Акудович, Татьяна Щитцова и Владимир Абушенко. В этих выступлениях наметилась экспозиция всего события – размышления о том, что собой представляет современное белорусское мышление, как конкурируют дискурсы философии и науки в нашем интеллектуальном пространстве, что случилось с академическим сообществом в Беларуси, как «от слов перейти к делу» и связать критику с политикой (пока лишь культурной, а дальше – кто знает…).

После обсуждения докладов были организованы рабочие группы и секции для анализа тех проблем, которые сами участники выбирали в соответствии со своими интересами и приоритетами. Всего получилось четыре рабочие группы, охватывающие такие важные вопросы, как академическое знание в науке, философские и методологические основы мышления, искусство и эстетика в культурной традиции, гуманитарные технологии и образование. Группы завершили работу в первый день конференции, а на второй день пред-

[1] См.: http://fly-uni.org/akademichnyya-padzei/kanferencyya-lyatuchaga-%D1%9Eniversiteta-fota-i-videa.html.

ставили свои презентации по обсуждаемым проблемам в соответствии с выбранным профилем. Предполагалось, что срезы самых разных областей знания, мышления и деятельности дадут более или менее целостную картину того, как обстоят дела у нас в стране с активностью интеллектуалов и их ролью в социальной жизни. А заодно помогут проверить, способны ли мыслители и аналитики в сложившейся ситуации сами себе «выставить диагноз» и хотя бы попытаться «найти лекарство», если обстоятельства того требуют. Что же получилось в итоге?

Общая ситуация, вероятно, может быть представлена в том виде, как её нарисовали (буквально) представители группы «Культура и искусство». Мы живём после «разрыва» и утраты преемственности с традицией, так что для современной Беларуси характерна «культура в руинах»: имеются лишь отдельные проекты, частные инициативы и государственные заказы, но их не объединяет ни общая идеология, ни стремление к единству (совместное понимание прошлого и видение будущего). Есть мировая культура, в которой имеются свой опыт восприятия нашей ситуации и уже сложившиеся формы рецепции и интерпретации того, что можно считать «подлинной», или «аутентичной», Беларусью. Их можно использовать и ориентироваться на них в образовательной, научной и пр. деятельности. Однако необходимо выйти на новый уровень и взять за основу те образцы и идеалы (подобно платоновским «эйдосам»), которые помогут даже не «вернуться к истокам» (это уже невозможно), но создать новый образ Беларуси, реализовать его как бы «с нуля» в качестве совместного проекта нового государства и гражданского общества. Ничего другого нам не остаётся, поскольку традиция утрачена и возможно лишь (пере)интерпретировать её каждый раз заново, собирая и конструируя новую версию Беларуси, как это сейчас и пытаются делать, с одной стороны, государство и его социальные институты, а с другой – независимые стейкхолдеры и «прогрессоры», самоорганизующиеся в рамках таких проектов, как Летучий университет.

Секция «Гуманитарные технологии» зафиксировала необходимость оценки движения от абстрактно декларируемых норм и правил в мышлении и профессиональной деятельности интеллектуалов к их самоопределению и координации в сообществе. Взаимодействие и коммуникация друг с другом помогут организовать и реализовать на практике самые разные проекты при условии стремления к единому смысловому «горизонту», поиску «общего языка» и желанию понять друг друга. Именно это даст нам возможность найти себя и обрести не только профессиональный статус, но и социальный капитал, публичный авторитет. Однако сделать это необходимо не только на ниве профессиональной самореализации, но и за счёт участия в общественно значимых проектах в самых разных областях с применением практически ориентированного знания в оценке, экспертизе и аналитике.

Группа академической дисциплины дополнила этот тезис размышлениями по поводу самоопределения науки в процессе её реализации и оформления как своего рода «дисциплинарной матрицы» знания. Особую роль здесь играет набор вырабатываемых риторических и логических инструментов академических исследований и научной деятельности вообще. Именно они определяют возможности активности в этой сфере: утверждение академических ценностей, соблюдение международных стандартов, представление результатов и т. п. За пределами этих практик оказываются образование и поиск междисциплинарного контакта между учёными, однако именно они должны сыграть ключевую роль в самоопределении научного сообщества и способствовать укреплению его позиций в социальном контексте.

Философы и методологи констатировали нехватку на сегодняшний день не столько даже общей интеллектуальной активности, сколько «напряжённости» и проблемности в мыслительной практике. Это значит, что должна быть возвращена агональность, дискуссионность при обсуждении самых разных проблем, должно быть столкновение разных точек зрения, полярность которых создаст «критическую массу» и резерв возможностей для изменений в науке и обществе. Место для такого мышления может быть обозначено в соотношении публичности и приватности при переходе от частных интересов к социально востребованным проектам на практике, оценке их значимости для всего общества, а также возможности включения в традицию. Но для реализации всех этих планов самим интеллектуалам нужно определиться со своим отношением ко всему, что происходит в стране. Именно этот шаг может быть расценён как инициатива, необходимая и единственно возможная для приближения академии к актуальным проблемам современной Беларуси.

Конференция завершилась, и мы можем сделать вывод о том, что интеллектуалы готовы осмыслить себя как сообщество и выйти за рамки личной заинтересованности ради «всеобщего блага». Собственно, именно это и предполагает сам статус интеллектуала как эксперта, способного занимать и публично выражать свою гражданскую позицию. Но будет ли это благое начинание востребовано со стороны социума? Если нет, то мыслители и практики, оставив в стороне проблему самореализации, в первую очередь должны озаботиться формированием спроса на плоды их интеллектуальной деятельности.

Александр Сарна

ЕВРОПЕЙСКИЙ ГУМАНИТАРНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
(Вильнюс)

объявляет набор на
магистерскую программу

ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНАЯ ПСИХОЛОГИЯ

Срок обучения – 1.5 года
Присваиваемая степень – *магистр психологии*

Программа предоставляет уникальную возможность получить глубокие специализированные знания и практические навыки, необходимые для профессиональной работы в качестве экзистенциального психолога. Концепция программы основывается на принципе междисциплинарности, задействуя необходимые теоретические ресурсы психологии и философии, что соответствует европейским традициям подготовки экзистенциальных психологов и психотерапевтов. Отличительной чертой магистратуры является сбалансированное сочетание теоретической, прикладной и научно-исследовательской составляющих в учебном процессе.

Формат обучения

Очная форма обучения, сочетающая обучение в дистанционном формате с аудиторными занятиями (5 очных недельных сессий в Вильнюсе).

Карьерные перспективы

Европейский диплом магистра психологии предоставляет возможность профессиональной деятельности в качестве практикующего психолога в самых разных институциях и бизнес-структурах, а также возможность открыть собственную (частную) практику в области психологического консультирования. Выпускники программы, склонные к научно-исследовательской работе, смогут продолжить обучение и исследовательскую деятельность в международных аспирантских (докторантских) программах, включая философскую докторантуру ЕГУ.

Курсы

- Экзистенциальная психология и психотерапия
- Феноменологическая антропология
- Методологические принципы экзистенциального консультирования
- Философские основания гуманистической традиции в психологии
- Проблема человека в фундаментальной онтологии Хайдеггера
- *Dasein*-анализ в психотерапии

– Психология кризисных состояний
– Социология эмоций
– Страх как основополагающая эмоция: Киркегор, Хайдеггер, Сартр
– Субъект. Тело. Практика
– Теория и практика библиотерапии
– Организационная психология и коучинг

Преподаватели программы:

директор *Института гуманистической и экзистенциальной психологии* (Бирштонас) профессор **Римантас Кочюнас**; президент *Швейцарского общества герменевтической антропологии и Dasein-анализа* доктор **Алиса Хольцхей-Кунц**; заведующий *кафедры философских оснований психиатрии* (кафедры имени Карла Ясперса) Хайдельбергского университета профессор **Томас Фукс**; один из ведущих теоретиков и практиков экзистенциальной терапии в Великобритании профессор **Эрнесто Спинелли**; директор *Центра практически ориентированных исследований* Института *Metanoia* (Лондон), соредактор журнала *Existential Analysis* профессор **Саймон дю Плок**.

Философские курсы преподаются ведущими представителями *феноменологической школы ЕГУ*: академиком **А.А. Михайловым**, проф. **Т.В. Щитцовой**, доцентами **А.В. Лаврухиным** и **О.Н. Шпарагой**.

Партнёры программы:

Восточноевропейская ассоциация экзистенциальной терапии; Институт гуманистической и экзистенциальной психологии (Бирштонас); Центр экзистенциальной терапии (Вильнюс); Швейцарское общество герменевтической антропологии и *Dasein*-анализа; Кафедра философских оснований психиатрии Хайдельбергского университета *Metanoia Institute* (Лондон)

Стоимость:

для граждан Беларуси – 1200 евро в год
для граждан других стран – 2200 евро в год

Более подробную информацию можно найти по адресу: www.ehu.lt.
Контакты: admission.m.psychology@ehu.lt

ЕВРОПЕЙСКИЙ ГУМАНИТАРНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
(Вильнюс)

объявляет набор на
магистерскую программу

КУЛЬТУРНЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

Квалификация – магистр социологии
Срок обучения – *1.5 года*

Формат обучения

Очная форма обучения, сочетающая обучение в дистанционном формате с аудиторными занятиями (пять очных недельных сессий в Вильнюсе на протяжении учебного года).

Студенты магистратуры получают бесплатную годовую шенгенскую визу.

Информация о финансовых условиях обучения на сайте ЕГУ:
www.ehu.lt

I. СПЕЦИАЛИЗАЦИЯ «ГЕНДЕРНЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ»

Магистерская программа «Гендерные исследования», созданная в Минске в 2000 году при Центре гендерных исследований ЕГУ (благодаря финансовой поддержке фонда Дж. и К. Макартуров) и возобновлённая в 2005 в Вильнюсе, является междисциплинарной и ориентирована на молодых исследователей, стремящихся получить систематические знания в области гендерной теории.

Программа тесно связана с исследовательскими и образовательными проектами Центра гендерных исследований (http://www.gender-ehu.org), не имеет аналогов на постсоветском пространстве (это также единственная магистерская программа по гендерным исследованиям в Литве) и является уникальной по своему содержанию и преподавательскому составу. Учебный план программы является результатом тесного сотрудничества с гендерной программой Центрально-Европейского университета (Венгрия), осуществлявшегося на протяжении трёх лет.

Основные направления исследований:

– гендер и нация;
– феминистская философия;
– гендер и визуальные искусства;
– гендерная история;
– исследования маскулинности;
– гендер и новейшие информационные технологии;
– гендерные отношения в постсоветском обществе;
– социология и история эмоций;
– гендерная политика Евросоюза.

Преподаватели программы:

Елена Гапова (Западно-Мичиганский Университет, США), *Альмира Усманова* (ЕГУ), *Андрей Горных* (ЕГУ), *Ольга Шпарага* (ЕГУ), *Татьяна Щитцова* (ЕГУ), *Анна Темкина* и *Елена Здравомыслова* (Европейский университет в Санкт-Петербурге), *Маргарита Янкаускайте* (Вильнюс), *Вилана Пилинкайте* (Вильнюс), *Артурас Терешкинас* (Каунасский университет, Литва), *Феликс Акерман* (ЕГУ, лектор DAAD), *Бенджамин Коуп* (Галерея Захента, Варшава), *Федерика Визани* (Франция), *Александр Першай* (Канада) и др.

Карьерные перспективы:

- преподаватель гендерных исследований и социальной теории в вузах и средних специальных учебных заведениях;
- исследователь в научных институтах и центрах;
- эксперт и консультант в учреждениях, занимающихся вопросами образования, культурной политики, социальной работы, а также в различных неправительственных и общественных организациях, работа которых связана с вопросами гендерного равноправия и просвещения;
- консультант при государственных и негосударственных организациях и учреждениях, занимающихся вопросами гендерной политики, гендерного образования, репродуктивных прав, социальной работы;
- а также в средствах массовой информации.

II. СПЕЦИАЛИЗАЦИЯ «ВИЗУАЛЬНЫЕ И КУЛЬТУРНЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ»

Визуальные и культурные исследования – новое междисциплинарное направление, возникшее на пересечении социологии, философии, теории культуры и искусствознания, центральной проблемой которого является исследование современного общества в контексте «визуального поворота».

Программа не имеет аналогов в постсоветском регионе. Её концепция базируется на использовании международного опыта, и прежде всего университетов США и Великобритании. Исследовательская составляющая данной магистратуры тесно связана с деятельностью Лаборатории визуальных и культурных исследований, основанной в ЕГУ в 2000 году.

Основные направления исследований:

- теория и методология анализа визуального образа;
- визуальные методы в социальном исследовании;
- антропологические, когнитивные и социальные аспекты развития дигитальных технологий и новых медиа;
- специфика советской и постсоветской визуальной культуры;
- социология повседневности;
- дигитализация гуманитарных наук (*digital humanities*);
- гендерные аспекты визуальной культуры;

– исследование «профессионального» зрения и визуальной «грамотности» в различных научных областях (от археологии до медицины).

Одним из главных тематических приоритетов программы является проблема *медиализации знания* в научно-популярном и академическом форматах. Поэтому студенты данной специализации, помимо фундаментальных теоретических знаний, получают навыки работы с видеоаппаратурой и соответствующими компьютерными технологиями обработки изображения с целью создания собственного аудиовизуального продукта в уникальном учебно-производственном центре, оборудованном по последним стандартам в области медиатехнологий.

Преподаватели программы:

Альмира Усманова (ЕГУ), *Андрей Горных* (ЕГУ), *Ольга Шпарага* (ЕГУ), *Анна Темкина* и *Елена Здравомыслова* (Европейский университет в Санкт-Петербурге), *Феликс Акерман* (ЕГУ, лектор DAAD), *Сергей Любимов* (ЕГУ, Вильнюс), *Елена Ярская-Смирнова* (Москва, ВШЭ), *Галина Орлова* (Южно-Федеральный университет, Ростов-на-Дону), *Бенджамин Коуп* (Галерея Захента, Варшава), *Наталья Арлаускайте* (Вильнюсский университет), *Федерика Визани* (Франция).

Карьерные перспективы:

– исследователь в научных институтах и центрах;
– преподаватель в вузах и средних специальных учебных заведениях в области социологии культуры и аудиовизуальных коммуникаций;
– кино-, теле- и арт-критик в средствах массовой информации;
– медиааналитик и продюсер в сфере креативных индустрий.

III. СПЕЦИАЛИЗАЦИЯ «КРИТИЧЕСКИЕ ГОРОДСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ»

Данная программа ориентирована на молодых исследователей, стремящихся получить углубленную подготовку в области городских исследований. Специализация чувствительна к ситуации университета как белорусского проекта, расположенного в столице Литвы, но при этом влияющего на динамику культурного сектора в Беларуси и обладающего хорошими ресурсами для подготовки специалистов в области медиа и визуальной культуры.

Программа не имеет аналогов в постсоветском регионе. Её концепция базируется на использовании международного опыта, и прежде всего университетов США и Великобритании. Исследовательская составляющая данной магистратуры тесно связана с деятельностью Лаборатории критического урбанизма, основанной в ЕГУ в 2007 году.

Основные направления исследований

Основные направления специализации – *город и медиа* (исторические формы репрезентации городской среды, визуализации и дигитализации пространства, виртуализация города), *трансграничный урбанизм* (роль городов и городской жизни в региональной динамике, влияние режимов функционирования границ на городское развитие, влияние миграции на городскую среду и регулирование этого влияния) и *локализованные культурные индустрии* (режимы валоризации городской среды, изучение сообществ, социология культурного сектора, пространственные интервенции и событийный капитализм).

Преподаватели программы:

Бенджамин Коуп (Галерея Захента, Варшава/ЕГУ), *Елена Трубина* (Уральский государственный университет, Россия), *Сергей Любимов* (ЕГУ, Вильнюс), *Анна Темкина* и *Елена Здравомыслова* (Европейский университет в Санкт-Петербурге), *Феликс Акерман* (ЕГУ, лектор DAAD), *Якуб Грыгар* (Карлов Университет (Прага), *Андрей Горных* (ЕГУ), *Оксана Запорожец* (Высшая школа экономики, Москва), *Екатерина Лавринец* (Технический университет им. Гедиминаса, Вильнюс), *Нериюс Милерюс* (Вильнюсский университет), *Олег Паченков* (Центр независимых социологических исследований, Санкт-Петербург).

Карьерные перспективы:

- культурный сектор, неправительственные организации, городская администрация, университеты и исследовательские центры, СМИ, проектная деятельность;
- продолжение обучения на докторских программах по городским исследованиям и смежным дисциплинам.

ИНФОРМАЦИЯ ДЛЯ АВТОРОВ

К рассмотрению принимаются оригинальные статьи (до 1 п.л.), рецензии (до 0,5 п.л.) и переводы (при наличии авторских прав). Материалы можно представлять на русском, белорусском, английском, немецком или французском языках.

Статьи должны сопровождаться краткой (до 250 слов) аннотацией на английском языке с указанием (на англ.) имени автора, названия и 5–7 ключевых слов. Материалы присылать в формате «doc» или «rtf». Ссылки и примечания оформляются в виде постраничных сносок. Примеры оформления цитат см. ниже. В сведениях об авторе просим указать: учёную степень и звание (если есть), институциональную принадлежность (место работы).

Материалы присылать по адресу: journal.topos@ehu.lt

INSTRUCTIONS FOR AUTHORS

Contribution should be addressed to journal.topos@ehu.lt. It can be presented in English, French, Russian and Belarusian and should not exceed 40 000 characters for articles and 20 000 characters for reviews.

Contributions should be sent in .doc or .rtf format. Authors do the proofreading of their texts.

The author should include an abstract of the article of no more than 250 words as well as 5-7 keywords <u>in English</u>. Please attach also a <u>short CV</u> (grade, position, institution, e-mail). Notes should be indicated by consecutive superscript numbers using the automatic footnote feature in Word. (e.g. according to 3. Wiehl).

Citations and literature should be put down according to the rules applied in the examples listed below:

1. Toulmin S. *Cosmopolis. The Hidden Agenda of Modernity*, Chicago: The University of Chicago Press 1992, p. 31.
2. Held K. *Husserls These von der Europäisierung der Menschheit* // C. Jamme und O. Pöggeler (Hg.), *Phänomenologie im Widerstreit*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag 1989, S. 13–39.
3. Wiehl R. *Gadamers philosophische Hermeneutik und die begriffsgeschichtliche Methode // Archiv für Begriffsgeschichte*, 10/45 (2003), S. 10–20.
4. Вальденфельс Б. *Феномен чужого и его следы в классической греческой философии // Топос*, 2 (2002), с. 4–21.
5. Хайдеггер М. *Бытие и время*, Пер. В.В. Бибихина, Москва: Ad Marginem 1997, с. 43.
6. Toulmin, op. cit., p. 32.
7. Ibid., p.15.
8. Хайдеггер, указ.соч., с. 54.
9. Там же, с. 78.